



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA
EN LUDWIG WITTGENSTEIN**

TESIS DOCTORAL

DIRIGIDA POR:

PROF. D. FRANCISCO JAVIER SÁDABA GARAY

AUTOR:

ENRIQUE CALDERÓN RODRÍGUEZ

2012

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco vivir en un país donde todavía es posible cultivar la filosofía. Aunque no sé por cuánto tiempo.

En segundo lugar, agradezco haber tenido una familia que ha apoyado mi decisión de profesar la vocación filosófica que me posee.

En tercer lugar, agradezco la cultura filosófica recibida por mis profesores en la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, de la Facultad de Filosofía de la UNED y de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid.

En cuarto lugar, agradezco haber co-descubierto la obra de Ludwig Wittgenstein con un fabuloso filósofo ágrafo, Jesús María López Moles, que en un tiempo fue amigo y conversador infatigable sobre la obra wittgensteiniana. Ahora, desgraciadamente, ni lee ni escribe filosofía alguna. Tampoco ya se considera mi amigo.

En quinto lugar, agradezco la existencia de extraordinarias rarezas rizomáticas como el pensador, y autor que admiraba antes de conocer, Javier Sádaba Garay que desde el primer momento aceptó el reto de dirigir esta investigación sin recibir nada a cambio. Por si fuera poco pagaba él los almuerzos... Gracias a su erudita inspiración y amable guía ha sido posible que yo haya escrito este documento cuyos errores sólo pueden ser atribuidos a su autor. Gracias también a su compañera Elena, que siempre ha estado ahí.

En sexto lugar, agradezco impartir clases de filosofía en mi instituto de secundaria y, por extensión, agradezco a todo mi alumnado que de manera inconsciente me ha ayudado a comprender mejor algunos problemas filosóficos, algunos juegos lingüísticos.

En séptimo lugar, agradezco pertenecer al grupo del Seminario de Filosofía de Zaragoza, en el que cada año vamos explorando la filosofía directamente a partir de las fuentes. Y en especial al fantástico filósofo ágrafo zaragozano, también amigo, Joaquín Visiedo Gracia con el que he profundizado sobre aspectos filosóficos wittgensteinianos y no wittgensteinianos. Gracias también por animarme a seguir este proyecto hasta el final.

En último lugar, mi agradecimiento a Ludwig Wittgenstein, y a los grandes filósofos en general, por el tesoro que nos han legado y que, en la medida de mis minúsculas fuerzas y posibilidades, trataré de cultivar y conservar para las generaciones presentes y futuras.

Gracias, mil millones de gracias, a todos y a todas por vuestra generosidad.

«456. Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que podría llamarse “loss of problems” o “pérdida de problemas”. En tal caso, todo se les antoja absolutamente simple, y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde toda profundidad; y lo que escriben se convierte en algo incalculablemente insulso y trivial. Russell y H.G. Wells sufren de eso».

Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1997, p. 85.

Índice de contenido

PRÓLOGO.....	4
La filosofía como terapia.....	4
El misticismo de Ludwig Wittgenstein como condición de posibilidad de su filosofar terapéutico.....	10
Dolor y sufrimiento.....	12
Introducción al Capítulo I.....	15
 CAPÍTULO I: PRIMERA <i>PARTIDA</i>	17
El <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	17
La concepción del lenguaje en el <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	19
El problema cardinal de la filosofía.....	22
Lo trascendental wittgensteiniano.....	24
Lo místico en el <i>Tractatus</i>	28
El concepto de filosofía terapéutica en el <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	30
La ética en el <i>Tractatus</i>	35
A propósito de la metafísica ética o la pseudoética.....	40
Diferentes aplicaciones de la terapia del <i>Tractatus</i>	43
Fundamento general de las aplicaciones terapéuticas.....	44
A1) Que las teorías políticas, éticas y estéticas son absurdas.....	46
A1.1. Similitudes de la posición ético-político wittgensteiniana con algunos pensadores contemporáneos.....	51
A1.1.2. Los límites de la logoterapia.....	54
A1.2.2. Similitudes con esta posición wittgensteiniana y la escuela psicológica llamada Logoterapia.....	55
A1.2. El valor pedagógico del sufrimiento	57
A1.2.1. Un comentario sobre cierta pedagogía actual.....	60
A2) Sobre la ansiedad y la posibilidad tractariana de hacerle frente.....	62
A2.1. Influencia sobre el filósofo contemporáneo Ernst Tugendhat.....	67
A3) Sobre el materialismo-consumismo y el ejemplo de Wittgenstein.....	71
A4) Una terapia contra el fanatismo religioso.....	73
 CAPÍTULO II: SEGUNDA <i>JUGADA</i>	77
Introducción:.....	77
Descripciones de la noción dificultad filosófica.....	82
El <i>Cuaderno Azul</i>	82
El <i>Cuaderno Marrón</i>	88
<i>Philosophie</i>	90
Caracterización general de dificultad filosófica.....	92
Descripción de la noción de filosofía.....	94
Descripción del método o terapéutica filosófica.....	96
Aplicaciones terapéuticas:.....	99
W1) Desmetafisicación o desmitificación de las matemáticas.....	99
W2) Que las teorías éticas (nuevamente) son absurdas.....	104
W3) Sobre la religión (nuevamente) y que lo absoluto es inefable.....	107
W4) Sobre la buena y la mala antropología cultural.....	109
W5) Wittgenstein y Freud, Freud y Wittgenstein.....	118
W6) Sobre la belleza.....	125
E1) Que no se busca la novedad en filosofía.....	128

E2) Contra la hipótesis explicativa denominada <i>Big Bang</i>	129
CAPÍTULO III: PARTIDA <i>FINAL</i>	131
Introducción:.....	131
La nueva relación entre realidad (objeto) y mundo (sujeto).....	133
La nueva esencia trascendental del sujeto metafísico.....	137
El juego lingüístico de significar.....	140
Lo concreto.....	142
La alquimia espiritual del último Wittgenstein.....	144
El concepto de dificultad filosófica en las <i>Investigaciones Filosóficas</i>	146
El concepto de terapia filosófica en el segundo Wittgenstein.....	151
Descripción del concepto de filosofía en las <i>Investigaciones Filosóficas</i>	155
Introducción a las aplicaciones terapéuticas del último Wittgenstein.....	159
Aplicación terapéutica I: El crepúsculo de los (falsos) ídolos (científico-tecnocráticos).....	160
Aplicación terapéutica II: Paliativos wittgensteinianos tras la catástrofe.....	167
El taoísmo de Wittgenstein.....	171
Bibliografía Básica:.....	173
Bibliografía secundaria:.....	173

Dedicado con todo mi amor y cariño a
mi madre Encarna, a mi padre Esteban,
a mi hermano Jordi y a mi compañera
Úrsula.

PRÓLOGO

I

La filosofía como terapia

Esta investigación que ahora se presenta se centra en explorar y describir, y en la medida de mis posibilidades profundizar, la concepción terapéutica de la filosofía que sostuvo el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) a lo largo de su obra.

Como es bien sabido, la concepción y el uso de la filosofía como terapia no es una novedad actual dentro del panorama de la historia de la filosofía occidental pues, ya desde la época clásica, y quizá aún en tiempos más remotos, se practicó la logoterapia que consistía, y todavía consiste hoy, en general, en el uso de las palabras o discursos con la finalidad de curar o paliar ciertos males que asedian a los seres humanos.

En este sentido, la filosofía entendida o usada como terapia, aspecto éste que ni minusvalora ni agota cualquier otro aspecto de la misma, sería una modalidad logoterapéutica con una larga tradición que, a su vez, está integrada por diferentes familias de prácticas terapéutico-filosóficas que han ido elaborando y proponiendo para sus lectores o interlocutores, según el caso, ciertos/as filósofos/as a lo largo de los siglos.

Genealógicamente se puede decir que la filosofía terapéutica es el resultado de un proceso de secularización que experimentó el uso curativo o paliativo de las palabras que se desarrollaba, por lo que se refiere a Occidente, en contextos mágico-religiosos en la cultura de la época arcaica griega.

Según el historiador de la medicina Laín Entralgo:

«bajo nombres diversos –*epode* o ensalmo, *thekterion* y *kelema* o hechizo, *paieon* o peán, *aporreta* o palabras secretas y *teletai* o ritos iniciáticos– la Grecia arcaica usó ampliamente, frente al penoso evento de la enfermedad humana, fórmulas verbales de carácter mágico, meramente recitadas en ocasiones, cantadas casi siempre. El contenido de esas fórmulas fue muy diverso: himnos religiosos con el prestigio de su antigüedad, fragmentos de Homero o Hesiodo, exclamaciones breves y hasta palabras ininteligibles».¹

En opinión de este historiador los griegos arcaicos, a diferencia de los asirios y babilonios, entendían el uso tranquilizador de las palabras de manera muy específica pues:

«Su presunta eficacia [la de las palabras y sus nombres] no proviene de *nombrar* secreta y mágicamente la realidad –recuérdese el «¡Sésamo, ábrete!» de los cuentos árabes– sino de *encantar* o *seducir* el ánimo de las potencias divinas e invisibles que gobiernan el proceso cuya modificación se persigue; y esta es la razón por la cual la fórmula del ensalmo griego no suele ser palabra secreta, sino *expresión funcional* más o menos adecuada a la naturaleza del fin que se pretende alcanzar».²

1 Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 91.

2 Pedro Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 47.

En efecto, más allá de la probable idealización en la que este historiador pueda caer en su explicación sobre la cultura arcaica griega, Laín Entralgo describe y atestigua pormenorizadamente, en su obra aquí citada, que en los orígenes de esta civilización existió la pre-compresión de que las palabras podían *sugestionar* de manera positiva o terapéutica al oyente-paciente, haciendo más llevaderos los efectos de su patología, de sus vicisitudes.

En algunos de los sabios que sucedieron, o existieron simultáneamente, a las prácticas logoterapéuticas de los contextos mágicos-religiosos, como Heráclito de Éfeso, también se percibe, pero esta de vez de una manera más lúcida, la comprensión del poder terapéutico de las palabras.

Así, en el tono de los pocos fragmentos que nos han llegado de su obra, puede observarse claramente que el sabio Heráclito trató de advertir, prevenir y *curar* mediante sus escritos a sus oyentes y lectores de lo que consideró creencias absurdas, falsas o malvadas para la vida espiritual humana como eran, por ejemplo, la idolatría y las hecatombes religiosas.³

En mi opinión, existe en el planteamiento logoterapéutico de Heráclito de Éfeso un salto cualitativo con respecto a la logoterapia mágico-religiosa pues, mientras éstas últimas trataron de paliar conscientemente males naturales —como terremotos, epidemias, inundaciones etc.—, la logoterapia filosófica implícita en la obra del de Éfeso se centraba en evitar y paliar los males que acontecían a los seres humanos causados por acciones basadas en prejuicios y creencias nocivas. O para decirlo más brevemente: el *Oscuro* procuró sortear y mitigar los males humanos frutos de una manera de pensar errónea. Este *metanivel* heracliteano me parece una cumbre filosófico-terapéutica asombrosa que inspirará a no pocos filósofos terapeutas de todos los tiempos.

Siguiendo la estela de la sabiduría presocrática, el sofista Gorgias de Leontinos, el señalado como el inventor de la retórica y conocedor pleno del poder terapéutico de los discursos, escribió que:

«La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión. Que ello es así paso a demostrarlo. Preciso es también demostrarlo a la opinión de los que escuchan. La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante en lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de palabras, una experiencia propia. Y es hora de que deje este argumento para pasar a otro: los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación (...) La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan su almas por medio de una persuasión maligna».⁴

En este fragmento resplandece por sí misma la sabiduría que el filósofo Gorgias adquirió con respecto al potencial pragmático del lenguaje. En efecto, el de Leontinos describía la ambigua y poderosa naturaleza del discurso cuyo uso se podía emplear tanto para bien como para mal, tanto

3 Giorgio Colli, *Sabiduría Griega III, Heráclito*, Madrid, Trotta, 2010, p. 35 (frag 14 [a21] a-b): «Y se purifican embadurnándose con sangre ajena, como el que se revuelca en una ciénaga para purificarse con el cieno. Y a continuación elevan súplicas a esas imágenes de los dioses como si quisieran discutir en el santuario, aunque en realidad no conocen ni a los dioses ni a los verdaderos héroes».

4 Antonio Melero, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996, pp. 205 y 206.

para deleitar a un auditorio como para inducirle temor o sufrimiento.

Ahora bien, y a pesar de esta sabiduría logoterapéutica de Gorgias, me parece justo señalar que otra de las cumbres filosóficas en lo que se refiere a la filosofía entendida como terapia la alcanzó otro filósofo sofista.

Bajo mi punto de vista, el primer filósofo explícitamente terapéutico fue Antifonte el sofista (470-411a.C.) pues de manera precoz y sorprendente institucionalizó y profesionalizó suficientemente esta dimensión terapéutica de la filosofía. Veamos qué se decía de éste:

«Antifón (o Antifonte) es un interesantísimo personaje a quien, entre otras cosas, le competió ser el inventor del psicoanálisis (cfr. Dumont, *Les sophistes; fragments et témoignages*, París, P.U.F., 1969, p.161). Dice de él Filóstrato que «...anunció unas sesiones de alivio del sufrimiento por las palabras, en la seguridad de que no podría hablársele de un dolor tan terrible que él no pudiese expulsarlo de la mente» (Filóstrato, *Vida de los sofistas*, libro I, 15, p. 93-94; de la traducción de M.C. Giner Soria para Gredos, Madrid, 1982)».⁵

Es más, el Pseudo-Plutarco escribió sobre él que:

«Mientras estaba aún ocupado con la poesía, compuso un *Arte contra la aflicción*, del mismo modo que para los enfermos existe el cuidado de los médicos. En Corinto dispuso, junto al ágora, unas habitaciones y anunció mediante un cartel en la puerta que podía curar, por medio de la palabra, a lo afligidos y, preguntándoles las causas de sus males, llevaba consuelo a lo enfermos. Considerando, sin embargo, que este arte estaba por debajo de sus capacidades, se volvió hacia la retórica».⁶

En ambas citas queda manifiesto que Antifonte, aunque de manera discreta y temporal, institucionalizó y profesionalizó la logoterapia filosófica pues:

1º) escribió una obra dedicada a la curación filosófica de la aflicción;

2º) fundó una especie de consulta, a modo de hospital –no sabemos si habían o no más filósofos bajo su mando y supervisión que atendiesen a más pacientes– dedicado al alivio de las dolencias anímicas.

Esta concepción terapéutica de la filosofía en la sofística no era casual. Según Laín Entralgo:

«La verdad es que el movimiento sofístico tuvo desde su origen una íntima relación con la medicina, cuyo prestigio como *techné* –si se quiere, como *saber técnico*– era ya grande en Grecia durante la primera mitad del siglo V».⁷

También el filósofo Sócrates, como se encargó de immortalizar su discípulo Platón, practicó una suerte de terapéutica filosófica oral llamada *Mayéutica*, que consistía en establecer un *diálogo* con otra persona para o bien mostrarle su ignorancia en un tema que creía dominar o bien para extraer de su interior un conocimiento que poseía de manera latente. Un ejemplo del efecto terapéutico de la práctica mayéutica puede verse en la obra platónica intitulada *Eutifrón*.

En esta obra, como es conocido, el personaje Sócrates persuade al joven y piadoso personaje Eutifrón de que no lleve a los tribunales a su propio padre por haber sido impío con un esclavo de éste. El tratamiento mayéutico aplicado por Sócrates consistía en atenuar el *integrismo* piadoso de Eutifrón mostrándole que realmente no sabía qué era exactamente aquello que exigía tan vehementemente a su padre: la piedad.

⁵ Antonio Alegre, *La sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos, 1996, p. 58.

⁶ Antonio Melero, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 342.

⁷ Pedro Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 138.

Dejando aparte el problema de si una persona puede o no puede ser buena o piadosa o justa desconociendo la definición conceptual universal de bondad, piedad o justicia, –cosa que ya señaló oportunamente Aristóteles de Estagira– lo cierto es que el sabio Sócrates usó esta estrategia o artimaña para desconcertar y desarmar intelectualmente a su auditorio.

Por eso creemos que el *Eutifrón* muestra un prístino y lúcido ejemplo del tratamiento del integrismo o fanatismo a través de la terapia filosófica. Ni que decir tiene que en nuestro mundo del siglo XXI el integrismo es una mal que asola tanto a Occidente –el integrismo cristiano de ex-presidente estadounidense George W. Bush– como a Oriente –el integrismo islamista de Al-qaeda–.

Podría creerse que una vez que murió Sócrates también desapareció el uso terapéutico de la filosofía al estilo mayéutico. Pero no es así. Es sabido que en psicología, como por ejemplo en la escuela psicoanalítica, se practica una variante de esta terapia socrática estableciendo un específico diálogo en sus tratamientos por lo que se puede decir que tales psicoterapeutas son *mayéuticos* en el sentido de que creen en el poder salutífero del diálogo.

Incluso el mencionado filósofo Aristóteles de Estagira concebía implícitamente la filosofía como una actividad de efectos terapéuticos como puede verse en el siguiente comentario que escribía en su obra *Ética a Nicómaco* y que reza así:

«Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán [*θεραπευόμενοι*] el alma con tal filosofía».⁸

Por tanto, si bajo esta concepción aristotélica la filosofía era la encargada de sanar el alma, una vez realizada su labor terapéutica el alma quedaba en una disposición más oportuna para el desarrollo de la mejor y superior actividad humana que en dicha teorización ética aristotélica era, como es sabido, la felicidad [*εὐδαιμονία*].

De manera paradigmática y en una época más tardía, en el siglo I d.C., el filósofo judío helenizado Filón de Alejandría escribía lo siguiente:

«La opción de esos filósofos está manifiesta ya en su nombre. Pues esos hombres y mujeres se llaman justamente «terapeutas». Bien, en cuanto que profesan una terapia médica superior a la practicada en las ciudades, ya que esta cura sólo los cuerpos, mientras que aquella cura también las almas oprimidas por enfermedades graves y difíciles de sanar, desencadenadas por los placeres, apetencias, dolores, miedos, ambiciones, demencias, injusticias y la multitud interminable del resto de pasiones y vicios».⁹

Aunque Filón de Alejandría está escribiendo, de manera probablemente idealizada, sobre un grupo de judíos eremitas del lago Mareotis, lo cierto es que usa significativa y precisamente el término *terapeuta* como sinónimo del que cura el alma de los males que se enumeran pormenorizadamente en el fragmento.

Al parecer Filón, y con él el Estoicismo y el Epicureísmo de manera explícita o implícita en la época helenística, estructuraba metafóricamente el alma humana siguiendo el *Mito del carro alado* elaborado por el filósofo Platón, es decir, como un carro alado tirado por dos caballos, uno dócil, que representaba la voluntad, y otro salvaje, que representaba los deseos instintivos, pilotado a su

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2000, p. 59 (1105b 15-20).

⁹ Filón de Alejandría, *Los terapeutas. De vita contemplativa*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, p. 47.

vez por un auriga que simbolizaba la instancia inteligente del alma humana¹⁰.

De este manera, y desarrollando el poder explicativo del mito platónico asumido por Filón y por muchos otros pensadores, los males del alma serían el resultado de la falta de dominio y habilidad a la hora de conducir el carro hacia objetivos convenientes debido a la vehemente y perturbadora influencia, no moderada por el imprudente auriga, de los deseos instintivos.

O, con otras palabras, los males del alma estarían causados por una no inteligente conducción de las actividades, deseos e impulsos de la psique.

Bajo esta clásica e influyente perspectiva el propio Aristóteles escribía genialmente que:

«Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre».¹¹

Esta inteligente conducción de la propia actividad anímica humana, y por extensión, de la actividad práctica desarrollada a partir de ésta, la ejemplificaba el pensamiento y la vida del sabio.

Ante el dolor y el sufrimiento de la existencia humana el sabio vivía, según los estoicos, de manera *apática* mientras que, según los epicúreos, de manera *ataráxica* o imperturbable, como es bien sabido.

Por lo tanto, como he tratado de mostrar muy sucintamente, no es erróneo afirmar que la concepción terapéutica de la filosofía que desarrolló Ludwig Wittgenstein hunde sus raíces en los creadores de la filosofía desde sus orígenes.

Ahora bien, aunque en la antigüedad la terapia filosófica muy probablemente se cultivó y practicó oralmente en comunidades de amigos —en comunidades pitagóricas, por ejemplo— o en círculos reducidos y selectos de maestros y discípulos —en la *Academia*, el *Jardín* o el *Liceo*, por ejemplo—, su proyección en el tiempo se realizó a través de la escritura cosa que desnaturalizaría buena parte de su esencia.

Es mérito del filósofo italiano Giorgio Colli, en sus estudios sobre la filosofía griega, haber mostrado la devaluación que experimentó la filosofía cuando dejó de ser un modo de vida para llegar a transformarse en una clase o variedad de producción literaria.¹²

Este hecho señalado explica la diferencia cualitativa entre la logoterapia filosófica antigua u *oral*, que era más potente, más rica en matices y personalizada, y la logoterapia filosófica contemporánea o *escrita*, a la que pertenece la wittgensteiniana, que es más abstracta, fantasmal, lineal y rígida.

Las razones del tal degradación parecen evidentes, pues mientras la primera puede usar los recursos expresivos como el diálogo, la voz, los gestos, el dibujo, las aclaraciones *in situ* etc, la segunda únicamente aparece en forma de receta general que se ofrece abstractamente sin atender a su lector-paciente y cuyo poder evocador depende de la comprensión de la semántica que usa el *escritor* y de su habilidad para transmitirla. Dicho sea de paso, en raras ocasiones coincide en una misma persona la figura de un gran pensador con la de un buen escritor, por eso se celebra tanto esa gracia del destino cuando aparece en el panorama filosófico-terapéutico esa singular y afortunada conjunción.

Ni que decir tiene que una forma de vida o una forma de pensar no puede ser aprehendida, integrada o *sentida* por nadie únicamente usando el medio expresivo de la escritura.

Así, y por abundar en la mencionada diferencia cualitativa, la experiencia de vivir con un Sócrates o un Antifonte, también mientras desarrollaban su tratamiento terapéutico-filosófico *in vivo*, nunca podría ser captada por nadie a través de meras descripciones escritas, por muy precisas y

10 Platón, *Fedro*, Madrid, Alianza, 2007, p. 214 (246a-b). Para una explicación detallada puede consultarse el magnífico y erudito prólogo a esta obra elaborado por el platonista Luis Gil Fernández.

11 Aristóteles, *op.cit.*, 1139, 5-10.

12 Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 113 y ss.

evocadoras que éstas fueren.

Por tanto, en este sentido, conviene ya decir que la terapia filosófica de Ludwig Wittgenstein que encontramos los que estudiamos su vida y su obra, es una terapia *escrita* y no *oral* y, en consecuencia, su cabal comprensión se encuentra acechada, además de por lo mencionado anteriormente, por las limitaciones expresivas que el juego del lenguaje de la escritura implica y por los malentendidos que conllevan tales limitaciones expresivas del texto filosófico.¹³

¹³ Aún así, como es sabido, se han ido publicando apuntes de alumnos suyos que describen no sólo el contenido de sus clases sino su manera de impartirlas usando el diálogo cuando el auditorio era digno de sus preguntas.

II

El misticismo de Ludwig Wittgenstein como condición de posibilidad de su filosofar terapéutico

Para describir desde una perspectiva general y muy sintética el misticismo de Ludwig Wittgenstein –aunque en el *capítulo I* de esta investigación se analizará más detenidamente tanto sus breves fragmentos escritos en su obra *Tractatus logico-philosophicus* que describen *lo místico* así como sus aplicaciones terapéuticas– me voy a servir del concepto de misticismo que el filósofo italiano Giorgio Colli define, maneja y desarrolla en sus obras *Filósofos Sobrehumanos* y *Platón político* con la finalidad de mostrar que dicho misticismo fue una condición de posibilidad decisiva para que su filosofar, en todas las etapas de su pensamiento, fuese terapéutico, curativo, clarificador.

Según este filósofo italiano, el misticismo como fenómeno espiritual en general es la experiencia del autodescubrimiento de la propia interioridad por parte de una persona a través de un estilo de vida que pone en práctica la soledad y el recogimiento, el retiro y/o desprecio del mundo¹⁴, la meditación y el silencio para este fin.

Esa renuncia del mundo, ese alejamiento del mundanal ruido le permite al místico:

m1- llegar a un sentimiento extático de unión o identificación con el *todo* entendido éste como cosmos y/o dios. Éste sentimiento místico consigue abolir el egoísta y violento principio de individuación a través de esta unión espiritual con el todo. Es lo que en Oriente se llama, como es sabido, la identificación entre *atman* y *brahman*¹⁵. Para nuestro autor tal experiencia y vivencia fue un refugio, *su* refugio;

m2- poner en duda el *mundo* y crear otros *mundos* –correcta o incorrectamente, para bien o para mal–; gracias al nuevo centro de perspectiva descubierto por la experiencia mística –observatorio cuya existencia y valía es independiente de la sanción o reconocimiento del mundo exterior– el filósofo puede no sólo cuestionar la significación global de lo hechos que acaecen en el mundo sino destruir y crear conceptos de la red semántica global que envuelve, determina y singulariza cada mundo, tal como ya se comentará en el *capítulo I*;

m3- el continuo retorno a la realidad –y al principio de realidad– tras la experiencia mística, pues el arrobamiento místico es un acontecimiento puntual y discontinuo, obliga al filósofo-místico a replantearse cíclicamente el sentido de su existencia y su estilo de vida. En otras palabras: la transfiguración espiritual mística, en el cíclico y obligado retorno a la mundanidad por parte del filósofo místico, puede originar nuevas maneras de asumir el devenir, nuevas filosofías, como es el

¹⁴ O el *impulso acósmico*, que diría el filósofo Peter Sloterdijk en su obra *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2008, *capítulo II*.

¹⁵ La temprana y entusiasta lectura de Schopenhauer y Weininger puso en contacto a Wittgenstein, por lo menos a nivel teórico, con el misticismo como experiencia trans y supra-individualizadora. Después llegarían sus lecturas de de Tólstoi, Kierkegaard, Tagore, Silesius etc durante toda su vida.

caso de nuestro pensador que, como es sabido, llegó a elaborar y sostener a lo largo de su vida diferentes concepciones filosóficas.

El filósofo Ludwig Wittgenstein era un místico moderno. Según Colli, al contrario que los filósofos-místicos griegos antiguos como Parménides o Empédocles, el misticismo moderno o contemporáneo se caracteriza por la renuncia a expresar políticamente este descubrimiento místico de la propia interioridad –o de la propia divinidad– es decir, no trata de reformar o revolucionar la sociedad y la política de su tiempo tal y como intentaron un Pitágoras o un Platón.

Es más, el misticismo moderno suele concentrarse las más de las veces en criticar y desarrollar alternativas cognoscitivas o epistemológicas, que a su vez suponen ontologías también alternativas, a las convencionalmente aceptadas. Es el caso de Bruno y Schopenhauer. También el de Wittgenstein.

Esta investigación se propone defender que, en mi opinión, nuestro filósofo-místico Ludwig Wittgenstein con su filosofía terapéutica trató de desobstaculizar el momento centrípeto de la dinámica mística consistente en dirigir la atención hacia uno mismo con la finalidad –que se puede describir de diferentes modos– de descubrir o re-descubrir la interioridad y, de esa manera, alcanzar la visión *sub specie aeternitatis* del todo, fruto de la cual surge la unión espiritual con ese todo.

Deobstaculizar, decimos, de prejuicios ideológico-metafísicos-religiosos que impiden desarrollar esa vía de autoconocimiento que empezó en Occidente hace más de 2500 años y que acabó creando la filosofía como modo de vida, como manera de habitar la realidad.

Así, finalmente, la filosofía entendida como cierto tipo de logoterapia y que nace del misticismo alcanzaría unas de sus últimas expresiones en el siglo XX en la obra y vida de Ludwig Wittgenstein.

III

Dolor y sufrimiento

Aunque la filosofía terapéutica o logoterapia filosófica tiene varios estilos plasmados en su tradición histórica podría decirse, de manera muy general, que la propiedad común a todos los estilos terapéuticos, su *aire de familia*, se encuentra en que todos ellos tratan de ofrecer un tratamiento para *desparasitar* la conciencia humana de prejuicios dañinos y generar así, por extensión, un estilo de pensamiento y praxis encaminada a la felicidad o a la paz espiritual. Tal desparasitación *puede* originar finalmente un cambio en el modo de vida de la persona que decide realizar libre y voluntariamente tal *proceso*, tal *metamorfosis*.

En el caso del filósofo Wittgenstein, que es el que nos ocupará en esta investigación,

«La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía».¹⁶

O bien:

«[252] Paz en los pensamientos. Esta es la anhelada meta de la filosofía».¹⁷

Creemos que la concepción filosófico-terapéutica wittgensteiniana distinguía implícitamente una diferencia conceptual entre dolor y sufrimiento.

Así, por una lado, el dolor se puede decir que es, en general y para nuestros propósitos, un estado o momento negativo de la sensibilidad que se genera un ser vivo que posee un sistema nervioso entre cuyos atributos está la representación de su entorno, de su localidad. Los otros dos estados posibles de esa sensibilidad sería la indiferencia, un estado neutro, y el placer, un estado positivo.

Por tanto, y en cierto sentido, el dolor es inevitable pues pertenece a la naturaleza de la sensibilidad este estado negativo que a veces puede tener un indispensable valor adaptativo y biológico, pues ante el dolor apartamos la mano del fuego, por ejemplo, cuando empieza a quemarse para evitar daños perennes en nuestro organismo. Pero no es menos cierto que su presencia puede ser evitada, en forma de eutanasia, por ejemplo, si está causado por una enfermedad mortal que en su fase terminal afecta a una persona.

Ahora bien, no debemos olvidar que, fuera de la sensibilidad nerviosa, el dolor no existe en el universo conocido.

Por otro lado, el sufrimiento se puede decir que en general es un fenómeno exclusivamente humano porque se trata de un estado de la conciencia originado por una no comprensión inteligente, sabia y

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Aforismos: cultura y valor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 94.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar: Diarios 1930-1932/1936-1937*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 52.

sana del fenómeno del dolor.

En efecto, el sufrimiento consiste en ser una amplificación innecesaria de dolor en la conciencia humana que puede ir mitigándose a medida que surge mediante la práctica de logoterapias es decir, de ciertos hábitos, de determinadas jugadas.

Así, por tanto, mientras la medicina tiene como misión el tratamiento del dolor como sensación por medio de medicamentos o de prácticas quirúrgicas, la filosofía terapéutica wittgensteiniana, como buena logoterapia que es, se encargaría de tratar o comprender el sufrimiento disolviendo los prejuicios arbitrarios que habilitan la elaboración de interpretaciones no inteligentes del dolor, de interpretaciones que no ofrecían (ofrecen) la paz o tranquilidad espiritual.

Esto no significa que la única fuente de sufrimiento sean las malinterpretaciones de las experiencias dolorosas –pues también pueden malinterpretarse fenómenos que nos causen perplejidad, admiración, desconcierto, miedo, alegría etc.– pero la distinción conceptual me parece oportuna realizarla aquí para dejar claro que a mi parecer el sufrimiento o intranquilidad es lo que persigue eliminar el filosofar terapéutico wittgensteiniano.

Si entendemos que la filosofía de Ludwig Wittgenstein cristalizó en una especie personal y singular de juego del lenguaje y que, a su vez, tal se enmarcaba en un género de juegos del lenguaje terapéutico o logoterapéutico, se puede decir que la *jugada* terapéutica del primer Wittgenstein para conseguir la paz espiritual se basaba muy resumidamente en corregir la tendencia metafísica de decir lo que sólo era mostrable esto es, de corregir la funesta tendencia de ofrecer una apariencia de inteligibilidad de regiones del ser inaccesibles y/o místicas.

En cambio, la *jugada* terapéutica del Wittgenstein de los *Cuadernos Azul y Marrón* consistió en liberar a la filosofía de la perniciosa influencia científica –cabe decir, del juego del lenguaje científico– que le llevaba a generar metafísica y malentendidos desorientadores.

Por último, del segundo Wittgenstein se puede decir que pergeñó y practicó la *jugada* de corregir la tendencia metafísica a buscar y establecer arbitraria y acriticamente juegos del lenguaje pretendidamente válidos, necesarios y universales en cualquier contexto, modo de vida o cultura o, lo que es lo mismo, y tal como el pensador wittgensteiniano Josep-Maria Terricabras ha escrito:

«Wittgenstein le ha dado la vuelta a la filosofía en muchos sentidos, muy particularmente en uno: con él ha dejado de ser cierto, definitivamente, que existan “objetos filosóficos” privilegiados; y eso quiere decir que el *tiempo*, la *inmortalidad* del alma o *Dios* pueden seguir siendo temas filosóficos interesantes, pero que también lo son la imaginación, el miedo, los ritos, los juegos, los números, los gestos, las intenciones, las plegarias, la mente, y lo son también retomando sus propios ejemplos, “saber”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre” (...) o cuantas otras actividades e ideas puedan ser conceptos usados o abusados por los humanos. Porque el problema filosófico no reside en el objeto mismo de investigación sino particularmente en el modo de acercarnos a él. El problema filosófico es aquello que se esconde tras la perplejidad, tras la incomprensión frente a cualquier acontecimiento, frente a cualquier conocimiento».¹⁸

Así, la actividad central de la filosofía wittgensteiniana en su última época consistiría en ensayar la jugada logoterapéutico-filosófica de ofrecer argumentos para abandonar ciertos modos de *acercarse* racional y lingüísticamente a los objetos, a las personas y demás seres vivos que se consideraban necesarios y producían (y producen) sufrimiento, intranquilidad o infelicidad.

Estas tres jugadas terapéuticas serán analizadas en esta tesis doctoral. A cada una de ellas le

¹⁸ VVAA, *Wittgenstein, 50 años después*, Mérida, Serie de Estudios Portugueses, 2002.

dedicaremos un capítulo.

Introducción al Capítulo I

El antropólogo y pensador Arnold Gehlen escribió¹⁹ que los seres humanos crearon las mitologías para explicar aquella parte de la realidad que no podían controlar, aquello que los golpeaba y era inevitable.

El tratamiento mitológico-religioso-ceremonial de aquello real, incontrolable, violento e inevitable tenía (y tiene) un efecto aliviador pues ofrece un sentido, una finalidad que lo hace más soportable en muchos casos.

Creo que esta práctica o *jugada* expresa la tendencia de la humanidad a buscar consuelos para sobrevivir al sufrimiento que genera el dolor terrible e insoslayable de la existencia.

Por otro lado, el historiador de las religiones Mircea Eliade²⁰ defendió que dichas ceremonias y ritos exteriores en algunas religiones se *interiorizaron* es decir, en algún momento, progresiva o bruscamente, se pasó de considerar de manera implícita el templo como un lugar sagrado exterior y público –en el cual se practicaban esas liturgias colectivas como las hecatombes– a considerar que el templo era el alma y el cuerpo del creyente por lo que las ceremonias y ritos se transformaron en *ejercicios* espirituales como la meditación y/o el ascetismo.

Esto último señalaría, a mi modo de ver, que la humanidad combinaría dos formas culturales de afrontar el dolor: una colectiva y otra individual y, que ésta última, es una manera más sofisticada, que no por ello mejor o más efectiva, de aliviar los males de la existencia humana.

Así por ejemplo, se podría decir que el hinduismo primitivo en general representaría más a la ritualización-conjuración exterior del dolor mientras que el budismo, derivado de éste, representaría la ritualización-conjuración interior del mismo evitando en lo posible el sufrimiento innecesario.

Por estas razones considero que la filosofía en sentido global podría representar una rama más de la ritualización-conjuración interior del dolor que, a su vez, tendría también una vertiente mitológica o religiosa, –y que estaría representada por los filósofos explícitamente religiosos como Kierkegaard– y otra vertiente no religiosa (en sentido dogmático o institucional), que estaría representada por la filosofía de Ludwig Wittgenstein que trataría de abordar filosóficamente el dolor y el sufrimiento minimizando los daños colaterales del uso del lenguaje que, entre otros perjuicios, habilita fatalmente la invención de metafísicas o falsos consuelos que a su vez generan más dolor y sufrimiento innecesario cuando se asumen inocente y acríticamente en la desesperación.

Me dispongo ahora a describir el concepto de terapia en el llamado Wittgenstein I o del *Tractatus*.

19 Arnold Gehlen, *Antropología Filosófica*, Barcelona, Paidós Básica, 1993.

20 Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978-1983. Volumen I.

CAPÍTULO I: PRIMERA PARTIDA

El *Tractatus logico-philosophicus*

Del autor del *Tractatus logico-philosophicus* se ha escrito que su primera filosofía, antes de encontrarse con la filosofía de Frege, que él definió como «realismo conceptual», consistía en un «idealismo epistemológico de corte schopenhaueriano»²¹.

Es conocido que la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788-1860) defendió que el mundo o la realidad eran una emanación histórica o temporal producida por una fuerza o actividad creativa y creadora, inefable e incomprensible, ateleológica y trans-histórica llamada voluntad [*Wille*]. Esta gran emanación acontecía en varios niveles ónticos según el grado de inmediatez –y por tanto de pureza– que presentaran con respecto a esa voluntad *omnipoiética*.

Además, dichos niveles ónticos o emanaciones particulares podían ser captados espiritualmente por los seres humanos.

El nivel superior de esa gran emanación histórica diversificada en varios niveles ónticos, por ser la obra más inmediata de esa fuerza metafísica, lo componían las ideas [*Idee*] que sólo podían intuirse humanamente trascendiendo el principio de individuación. Las obras de arte –entendido este término en sentido muy general– y los bellos y sublimes gestos, por poner ejemplos, participaban de estas Ideas o, dicho de otra manera, en esos entes resplandecían las Ideas que expresaban con su forma de existir.

En otro nivel, inferior al anterior, de emanación se encontraban los conceptos [*Begriffen*] que eran un tipo superior de representación [*Vorstellung*] –el más abstracto– que se intuían individualmente por medio del entendimiento aplicando el principio de razón. Por tanto, lo conceptual se encontraba en el territorio del principio de individuación.

Así pues, teniendo en cuenta este esquemático planteamiento, según el filósofo Schopenhauer la representación conceptual de la realidad era una actividad y producción propias de la ciencia y de la filosofía.

Entre ambos niveles óntico-intelectuales no había solución de continuidad para Schopenhauer por lo que la región óntica o del ser delimitada por las Ideas como el arte, lo ético y lo religioso no podían comprenderse racionalmente pues su naturaleza no era conceptual sino ideal. Esto implicaba que tanto la filosofía como la ciencia eran disciplinas superficiales pues no abordaban lo ideal, lo importante sino únicamente lo conceptual, lo contingente. Hay que insistir en señalar que para este filósofo una Idea no es un concepto sino algo muy cercano, sino igual, a una visión extática.

El *Tractatus* de Wittgenstein propone una cosmovisión filosófica que en lo esencial comparte el esquema ontológico schopenhaueriano aunque lo reformula y lo delimita de modo propio, debido, principalmente, a que reconceptualiza la noción de representación sirviéndose del aparato lógico-matemático del momento, el existente a principios del siglo XX, que hereda de Frege, Russell y Whitehead.

Como es sabido, en el *Tractatus* se defiende una ontología formada por dos regiones ónticas bien diferenciadas. Mientras que, por una parte, se postula una región descriptible proposicionalmente también se postula la existencia de otra región óntica trascendental a toda descripción posible. A la

21 VV.AA., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, en *Esquema Biográfico* por Georg Henrik von Wright, Barcelona, Ediciones Oikos-Tau, 1966, p. 26.

región óntica proposicionable y, por tanto, susceptible de investigación y descripción científica, podría denominarse ontológica pues de esta *onto* si es posible decir algo verdadero o falso esto es, un *lógos*. En cambio, la región óntica no proposicionable ni teorizable no es genuinamente ontológica pues es una región del ser que es trascendental o apriórica al *logos*, esto es, al tratamiento proposicional-racional-representacional-instrumental de lo fenoménico.

Se puede decir que esta dualidad del ser, planteamiento muy influenciado por una lectura muy temprana de la obra del filósofo Schopenhauer, fue una perspectiva filosófica que el filósofo Wittgenstein mantendrá sobre la realidad y la limitada naturaleza epistémico-descriptiva del lenguaje a lo largo de toda su obra, aunque con justificaciones bien diferentes según la etapa filosófica que escojamos estudiar.

Muy resumidamente podríamos decir que si *el ser se dice de muchas maneras*, tal y como sostenía en su obra *Metafísica* (IV 2) el filósofo Aristóteles de Estagira, el primer Wittgenstein nos diría que sí pero que primordialmente el decir científico es quien detenta la autoridad de describir ese ser; en cambio, en el segundo Wittgenstein ese decir científico se relativiza y comparte protagonismo con otras maneras de decir el ser, tan legítimas y decisivas, como son, por ejemplo, el decir poético, el filosófico y el religioso.

Ahora bien, en ambas etapas Wittgenstein mantiene inalterable su creencia consistente en afirmar que ninguna de esas maneras de decir el ser lo agotan o, lo que es lo mismo, el ser tiene regiones trascendentes al poder expresivo-representacional del lenguaje, del pensamiento.

En esto nuestro autor, como es bien sabido, no solo sigue a Schopenhauer o a Kierkegaard, sino a toda la mística en general.

Detengámonos, en el próximo apartado, en el análisis wittgensteiniano de la limitada naturaleza epistémico-descriptiva del lenguaje en su primera etapa filosófica.

La concepción del lenguaje en el *Tractatus logico-philosophicus*

Ya indicamos en el *Prólogo* que la terapia filosófica de Ludwig Wittgenstein era un tipo singular de logoterapia filosófica escrita esto es, una terapéutica que usaba el lenguaje escrito para mitigar el sufrimiento provocado por el uso del lenguaje.

Por eso conviene ni que sea muy sucintamente describir la concepción que sobre el lenguaje sostuvo el primer Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus* para entender su *jugada* terapéutica en esta su primera filosofía basada en el antementado planteamiento ontológico.

Para ello recurriremos a una síntesis realizada por el estudioso del legado wittgensteiniano K.T. Fann que escribió que:

«La teoría del lenguaje de WITTGENSTEIN en el *Tractatus* tiene dos componentes: «La teoría de la figura» y la «teoría de la función de verdad». Estas dos teorías se consideran respuestas a las preguntas: «Cuál es la función del lenguaje?» y «¿Cuál es la estructura del lenguaje?». Como el lenguaje se concibe como «la totalidad de las proposiciones» (T., 4.001), estas dos preguntas se transforman en las siguientes: «Cómo se relaciona las proposiciones con la realidad» y «¿Cómo se relacionan las proposiciones entre sí?».²²

Con respecto a la *teoría de la figura*, que es su redefinición del concepto de *representación* –pues parece considerar obsoleta la concepción de Schopenhauer a este respecto–, el filósofo Wittgenstein escribía en el *Tractatus* que:

«2.12 La figura [*Bild*] es un modelo de la realidad».²³

Por eso los seres humanos, según se desprendía del contenido de esta obra, usábamos el lenguaje para elaborar figuras o *retratos* que podían o no representar o *modelar* la realidad. Para ello se elaboraban proposiciones pues, según reza en este punto el *Tratatus*:

«4.021 La proposición es una figura de la realidad: pues conozco el estado de cosas representado por ella si comprendo la proposición».²⁴

Además:

«4.11 La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o totalidad de las ciencias naturales)».²⁵

Tal perspectiva sobre las proposiciones que integraban el lenguaje descriptivo, propio de las ciencias naturales, implicaba que:

22 K.T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975, p. 26.

23 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 23.

24 Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, p. 55.

25 Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, p. 65.

«3 La figura lógica [*logische Bild*] de los hechos es el pensamiento»²⁶,

por lo que, según Wittgenstein, los seres humanos nos representábamos la realidad de manera lógica, racional. De hecho no podíamos hacerlo de otra forma pues una *Bild* o representación falsa de la realidad no era ilógica o irracional sino que lo que sucedía, en este caso, era que el contenido que expresaba lógicamente, o de manera correcta desde el punto de vista lógico y gramático, no se correspondía con los hechos extralingüísticos que pretendía describir y por eso era falsa.

Por tanto, según esta concepción wittgensteiniana el lenguaje tenía como función primordial figurar o representar la realidad por medio de proposiciones. ¿Cómo lo conseguía? Gracias a *la teoría de la función de verdad* que consideraba que, según palabras de Fann:

«si podemos usar el lenguaje para hablar del mundo, debe haber algunas proposiciones directamente conectadas con el mundo, tales que su verdad o falsedad no esté determinada por otras proposiciones sino por el mundo: las llamó «proposiciones elementales». Las proposiciones no elementales se entienden *vía* las elementales; su verdad o falsedad está determinada por (o es función de) las proposiciones elementales (...) Las proposiciones elementales son «retratos lógicos» de los hechos atómicos, que son la clase básica de hechos que no admiten un análisis posterior; y todas las proposiciones complejas son «funciones de verdad» de las elementales».²⁷

Por tanto las «proposiciones elementales» estaban en *contacto* o *embragaban* con la realidad y permitían poder hablar de ésta con sentido. A partir de tales proposiciones se creaba la superestructura de proposiciones complejas que en última instancia descansaba (o cuya verdad estaba en función de) sobre dicha infraestructura de proposiciones elementales.

En resumidas cuentas, y teniendo en cuenta este mecanismo epistemológico-lingüístico sucintamente descrito, se podía decir que, siguiendo a Fann, el filósofo Wittgenstein defendió en el *Tractatus* que:

«el lenguaje está funcionalmente estructurado mediante valores de verdad y su función esencial es describir el mundo. Aquí tenemos el límite del lenguaje y, lo que es lo mismo, el límite del mundo».²⁸

Ahora bien, el lenguaje describía únicamente aquellos fenómenos de la realidad susceptibles de ser descritos. Tales fenómenos eran los hechos empíricos que acaecían en el mundo de manera común y sensorialmente perceptibles. A la tarea de describir tales fenómenos exteriores empíricos usando para ello el lenguaje se ocupaban las ciencias naturales.

En este sentido, Wittgenstein metafóricamente escribió que una teoría de las ciencias naturales cualquiera, por ejemplo la mecánica newtoniana, podía imaginarse como una «red»²⁹ general o universal, puesto que «lleva la descripción del mundo a una forma unitaria», y «suficientemente fina», pues de su *finura* depende la precisión en la descripción de los hechos concretos presentes así como de los pasados y futuros (sus retropredicciones y predicciones, respectivamente), que envolvía (cabría decir que *enredaba*) los hechos mundanales o empíricos, haciendo posible su figuración unitaria y global, su representación general, su expresividad lingüístico-proposicional correcta.

26 Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, p. 29.

27 K.T. Fann, *op. cit.*, pp. 26 y 27.

28 K.T. Fann, *op. cit.*, p. 40.

29 Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, pp. 167-9

En coherencia con esto, la *red de redes* sería la cosmovisión o representación global racional y verdadera que la actividad científica obtendría sobre el mundo fenoménico a través del sumatorio representacional proporcionado por las diferentes teorías de las ciencias naturales vigentes.

Dicha red de redes señalaba el límite de lo cognoscible y lo *decible* por los seres humanos sobre la realidad [*Wirklichkeit*].

Y es que, para el filósofo vienes, en esta etapa de su pensamiento, el monopolio de la verdad *natural*, o de la descripción proposicional de la naturaleza, pertenecía en exclusiva a la actividad científico-natural que se circunscribía a la mencionada región onto-lógica del ser.

Una vez definida la función primordial del lenguaje, además de describir su carácter instrumental con respecto a la ciencia en general, conviene abordar plenamente el *problema cardinal* de la filosofía para el *Wittgenstein* de esta época.

El problema cardinal de la filosofía

Uno de los estudiosos de la obra de Wittgenstein, el ya citado K.T. Fann, escribió que:

«En respuesta a los comentarios de RUSSELL después de leer el manuscrito del *Tractatus*, WITTGENSTEIN escribió: «Ahora tengo miedo de que no hayas entendido mi principal argumento, en relación al cual toda la tarea de las proposiciones lógicas es sólo un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede expresarse mediante proposiciones, es decir, con el lenguaje... y de lo que no puede expresarse mediante proposiciones, sino sólo mostrarse; yo creo que es el problema cardinal de la filosofía».³⁰

Como podemos apreciar en este fragmento de Fann, nuestro filósofo estaba señalando que existía un límite en el decir mediante proposiciones o, lo que era lo mismo, que no todo era decible, que no todo era verbalizable. Recordemos que en el *Prefacio* tractariano se decía que:

«El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)».³¹

Por esto mismo, si existía un límite en el pensar o en el decir era porque ciertos asuntos trascendían la descripción lingüística y, por ello, se resistían a ser relativizados como meros hechos mundanales. De aquí que de tales asuntos, pertenecientes a la antedicha región óptica no proposicionable, sólo cupiera decir que se *mostraban* en los hechos. Se insistirá más adelante en este punto.

De esta manera Ludwig Wittgenstein parecería poner coto, desde una posición muy romántica, a la euforia racionalista ilustrada que creía acriticamente poder describir –o decir *cómo* son las cosas– y explicar –o decir *qué* son las cosas– cualquier instancia de lo real a través del lenguaje.

En efecto: el prejuicio metafísico panracionalista había originado que la mayoría de los filósofos, con excepción de Schopenhauer y alguno más, no hubiera ni pensado el *problema cardinal* de la filosofía que Wittgenstein mencionaba y que por ello hubiesen intentando decir lo que no se podía sino mostrar.

Y es que, para el pensador Wittgenstein, lo profundo en filosofía no era hablar sobre lo que sólo se mostraba, pues tal cosa carecía de significado, sino *guardar silencio* ante la tentación de hacerlo.

Paradójicamente, y dicho sea de paso, el prurito panracionalizador ilustrado no poseía una teoría que describiera o explicara cómo era posible que todo fuese a priori racionalizable. A veces, como explica el filósofo Ernst Cassirer³², los ilustrados recurrían a Dios como fuente y garantía de la racionalidad de la realidad. Tal era el caso de los deístas. No menos paradójico es que buena parte de dicha Ilustración quisiera liberarse del yugo de la religión tanto en la esfera política como en la ética –y, más adelante, en la médica– y que finalmente recurriese a Dios para garantizar a priori la racionalidad de la realidad³³.

30 K.T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975, pp. 41, 42.

31 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 11.

32 Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1972, capítulo II.

33 Un ejemplo de gran científico religioso fue Isaac Newton, como explica muy bien su biógrafo Robert Westfall. En nuestra opinión, es muy probable que si Newton no hubiese profesado su intensa fe cristiana –además de su pasión alquimista–, nada ortodoxa por otra parte, no hubiese

Muy probablemente esta actitud deísta, más o menos explícita –que un importante filósofo redefinía como onto-teo-logía–, de los ilustrados, aquellos liberadores pero también *desencantadores* del mundo, fuera la culpable del no cuestionamiento de la relación entre el lenguaje y la realidad, de cómo era posible que el lenguaje pudiese describir el mundo. En cierto sentido se podría decir que el lenguaje fue considerado como una instancia *mágica* que funcionaba misteriosamente bien aunque se desconocía el mecanismo que hacía posible esa eficacia.

Ya he mencionado que es muy sabido que el filósofo Wittgenstein consideró que la obra del filósofo Gottlob Frege inició la andadura hacia una teoría que describiese el funcionamiento del lenguaje y su relación con los hechos extralingüísticos. Por eso buena parte de su concepción sobre el lenguaje estaba inspirada en el trabajo de éste, como reconoce en el *Prefacio*, y, también, en las investigaciones lógico-lingüísticas de los filósofos Bertrand Russell y Alfred North Whitehead.

A continuación describiremos qué entendió Wittgenstein por los conceptos: trascendental y místico, que son territorios inefables de la región óptica no epistemologizable, no reducible a *lógos*. Empecemos por lo trascendental.

tenido la fuerza suficiente como para investigar las leyes naturales que describió en sus teorías físicas pues ¿quién garantizaba que el mundo no era una sucesión de fenómenos azarosos con apariencia de orden? ¿Qué *fe* podría hacer frente al escepticismo, por ejemplo, humeano?.

Lo trascendental wittgensteiniano

Una vez que la labor de la ciencia quedaba constreñida a ocuparse únicamente en describir el contenido fáctico del mundo ontologizable y la filosofía vigilaba que así fuese siempre, como veremos más adelante al hablar del concepto de filosofía en el *Tractatus*, conviene introducirnos en lo que el filósofo Wittgenstein entendió en el *Tractatus* por *sujeto* y que definió así:

«5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es el límite del mundo».³⁴

En este párrafo, como se ve, se significaba al *sujeto* como continente o recipiente del mundo es decir, el sujeto se entendía como el *espacio lógico*³⁵ en el que los hechos acontecían, en el que se *vertían* los hechos. O por decirlo con un nuevo matiz: en el sujeto la realidad, entendida ésta como sucesión continua y casual de hechos, resplandecía lógicamente como un mundo. En consecuencia, se puede decir que el sujeto era considerado como el *escenario lógico* en el que *representaban* los hechos formando un mundo.

Pero veamos como seguía Wittgenstein definiendo el *sujeto*:

«5.641 Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo.

El yo entra en la filosofía por el hecho de que el «mundo es mi mundo».

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo».³⁶

Aquí aparecía el sujeto conceptualizado filosóficamente como sujeto *metafísico* es decir, no era considerado como una parte más del mundo, como una bacteria o un pino negro, sino que oficiaba como continente lógico del mundo, como ya se ha indicado. A este respecto, aquí *metafísico* debe entenderse como *trascendental* pero no como lo definió el filósofo Kant que lo hizo así:

«Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría filosofía *trascendental*».³⁷

Como puede apreciarse lo trascendental kantiano es entendido como un conocimiento sobre lo apriórico mientras que Wittgenstein, en cambio, concebía lo trascendental no como un tipo de conocimiento apriorístico, sino como el apriori mundanal y mundanizador, como la forma apriórica del mundo [*die Welt*] que hace posible el decir ontológico —un decir ontológico que siempre y forzosamente es lógico según el mencionado párrafo 3—, y así pudo escribir que:

34 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 145.

35 Esta proposición es una reformulación de lo dicho en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 15 y p. 29 en concreto, en 1.13 y 3 respectivamente.

36 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 145 y 147.

37 Immanuel Kant, *Crítica a la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 58.

«6.431 Al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa».³⁸

En efecto, el mundo cesaba porque el sujeto metafísico que lo sostenía y contenía y, en cierto aspecto creaba el mundo –pues le daba forma mundanal limitándolo apriorica y lógicamente de manera singular–, también desaparecía. La lógica, como escribió Wittgenstein, era trascendental es decir, un apriori indecible (o que sólo se *mostraba* en los hechos) del mundo o mejor, la forma limitada o representativa en la que se manifestaban los entes mundanales.

Pero el límite apriorico con el que necesariamente se *modelaba* el mundo para poder hablar sobre éste no sólo era únicamente trascendental-lógico, de aquí que, y según el *Tractatus*:

«6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz».³⁹

Luego, atendiendo a este paso, la vivencia feliz o infeliz del mundo que sentía el sujeto que lo *soportaba* (en sentido kierkegaardiano) dependía de su actitud –o manera de arrostrar– con respecto a todo lo que era el caso.

A este respecto escribía el estudioso del primer Wittgenstein, H.O Mounce, que:

«La cuestión es que son los mundos del feliz y el infeliz los que son diferentes, no los hechos. Los hechos, en otras palabras, constituyen mundos diferentes, dependiendo de la actitud de uno hacia ellos. Así, aunque los hechos son los mismos, la buena y la mala voluntad se enfrentarán con mundos diferentes. La ética, de nuevo como la lógica, es una cuestión no de los hechos, sino de su significación».⁴⁰

Y es aquí donde llegamos a una cuestión fundamental: la *significación* o modo trascendental del mundo no era sólo lógica sino también ética, estética⁴¹ y religiosa.⁴² Y de la misma manera que no podía concebirse un mundo ilógico, *porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente* – pues *de un mundo ilógico no podríamos en rigor, decir qué aspecto tendría*⁴³– tampoco podría concebirse un mundo no ético, no estético o no religioso.

38 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 179.

39 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 179.

40 H. O. Mounce, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 2001, p.124. Más adelante veremos, cuando hablemos específicamente de la ética, que la significación de los hechos no era un hecho más, sino que se mostraba en tales hechos.

41 Esto se encuentra en Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 177, en concreto en 6.421.

42 En Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 181, en concreto 6.432, se decía «Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo». Luego Dios no era tampoco una parte del mundo, como no lo era el sujeto, sino un límite del mundo, una significación trascendental de los hechos que no era lógica, ética o estética. Aquí hemos usado *religiosa* en este sentido.

43 Esto se halla en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 29, en concreto en 3.03 y 3.031.

Este criterio trascendental, que representaba y valoraba apriórica e indeciblemente la sucesión continua y casual de hechos, transformaba dichos hechos empíricos *brutos* en una realidad con una significación mundanal trascendental, es decir, en una representación con forma lógica, ética, estética y religiosa de lo óntico.

En consecuencia, y debido a esta especial aprioricidad o transcendentalidad, no existía la opción de irse más allá de tal criterio trascendental o red de presupuestos indecibles y, por tanto, no existía tampoco la posibilidad de describir el mundo *desde fuera* sino *desde dentro* de tal burbuja o jaula trascendental.

Como la maniobra intelectual consistente en describir el mundo desde fuera era imposible, porque siempre se percibe el mundo mundanalmente y no desde una atalaya extramundanal, lo trascendental –ese límite que envuelve el mundo aprióricamente y que sólo percibimos desde dentro– en sí mismo restaba inefable, como no proposicionable y sólo le quedaba *mostrarse* en los hechos que acaecían en el mundo.

En coherencia con esta visión, el filósofo Wittgenstein defendía que lo único que humanamente se podía hacer era describir los límites trascendentales del mundo *desde dentro* o mundanalmente⁴⁴ debido a que humanamente se carecía de un método independiente, que no implicara la *trascendencia* y, por tanto, la absurdidad, a la hora de describir tales límites.

Por eso, aunque aquí sólo hacía referencia al trascendental lógico, el filósofo A. Janik escribió que:

«Así, pues, en última instancia, la propia relación lenguaje-mundo se hizo para Wittgenstein, tan *inefable* como todas las demás consideraciones no factuales. Las proposiciones eran capaces de modelar y, por ello, de describir la realidad; pero lo que ellas no podían hacer simultáneamente era describir cómo la describen, a menos que se vuelvan autorreferentes o absurdas. Los modelos wittgensteinianos mostraban los límites de aquello que eran capaces de decir: modelaban la manera en que las cosas están en el mundo, y, según eso mismo, hacían posible el conocimiento científico de los fenómenos pero nada más».⁴⁵

Y por si fuera poco este autor afirma que:

«La cuestión de cómo la lógica puede representar el mundo y la cuestión del sentido del mundo constituyen, justamente, lo «místico»».⁴⁶

Según lo escrito se puede considerar que lo trascendental en conjunto era, resumiendo, el criterio inefable y apriórico con que el que cada sujeto percibía, pensaba, conocía, valoraba y sentía íntimamente la realidad constituyéndola y convirtiéndola en un mundo, como ya se señaló.

Una vez analizado lo trascendental wittgensteiniano conviene realizar las siguientes consideraciones que, además de contextualizar filosóficamente tal noción, también anuncia una consecuencia importante que conlleva la defensa de tal concepción.

44 Tal y como vimos que Wittgenstein lo anunciaba en el *Prefacio del Tractatus*.

45 A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, p. 240.

46 A. Janik y S. Toulmin, *op. cit.*, p. 244.

En primer lugar hay que indicar que, como es sabido, porque ha sido felizmente repetido hasta la saciedad para distinguir al filósofo Wittgenstein de los neopositivistas del Círculo de Viena, todo lo trascendental para nuestro filósofo existía –de hecho es lo que existía con mayor dignidad e importancia– y prueba de ello era que se *mostraba* en los hechos, como ya se ha indicado repetidamente.

Esta conceptualización de lo trascendental como aquello que sólo se *mostraba* o trascendía en los hechos así como su inefabilidad, se desprendía naturalmente de la comprensión del problema cardinal de la filosofía tal y como lo entendió el primer Wittgenstein y que aquí hemos resumido muy sucintamente.

En segundo lugar, nuestro autor defendía que todo intento de describir lo trascendental y hacer pasar tal descripción como *superciencia* era hacer metafísica o pseudociencia. Por tanto, la diferencia entre Wittgenstein y los positivistas era la siguiente: mientras que nuestro autor daba denotación a lo trascendental y negaba la posibilidad de cualquier intento de connotación que no fuera absurdo, los neopositivistas negaban incluso la denotación de lo trascendental, que llamaban *metafísico*, y que consideraban un residuo precientífico, como es sabido.

En tercer y último lugar, hay que señalar que parece evidente que la reconceptualización wittgensteiniana de lo trascendental perseguía *blindar* tal dimensión humana del cualquier posible ataque nihilista de la ciencia positiva en su intento por *unidimensionalizar* (en sentido marcusiano) la existencia humana⁴⁷.

Gracias a tal *blindaje*, expresado en el *Tractatus* como

«7 De lo que no se puede hablar hay que callar»,

la ciencia no podía emitir juicio alguno que pusiera en entredicho cualquier valor trascendental, ni proponer alternativas a tales valores que no fueran absurdas pues, tan absurdo y fatuo era el decir metafísico-científico como el decir científico- metafísico.

Al final del capítulo veremos el gigantesco potencial terapéutico que el concepto trascendental wittgensteiniano posee.

Ahora toca decir algo sobre lo místico en el *Tractatus*.

47 No me resisto a escribir que, entre otros autores que juzgaron muy precipitadamente la obra de nuestro filósofo, el famoso filósofo alemán Herbert Marcuse que en su obra *El hombre unidimensional* (Barcelona, Ariel, 2001, capítulo 7) erróneamente mete en el mismo saco de la *filosofía unidimensional o pensamiento positivo* (o destructores de valores ético-políticos) a Wittgenstein cuando éste, como hemos señalado, era claramente *bidimensional* porque jamás despreció tales valores, simplemente los *sacralizó* a su manera, como estamos apreciando.

Lo místico en el *Tractatus*

Veamos qué escribió el filósofo Wittgenstein sobre *lo místico* en cuanto tal, que, dicho sea de paso, debe incluirse en la categoría trascendental wittgensteiniana pues, según el *Tractatus*:

«6.55 Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico».⁴⁸

En esta proposición se afirmaba la existencia de lo místico, no como una parte más del mundo fenoménico en calidad de objeto mundanal, sino como un algo no objetualizable cuya patencia se *muestra* o resplandece en los hechos empíricos que integran el mundo. En este sentido, al ser lo místico un elemento singular del conjunto de lo trascendental –conjunto que se definía en general como aquello que se *muestra* pero no se *dice*– éste, por una parte, debía significar trascendentalmente el mundo, de igual manera que la lógica, la ética, la estética y la religión pero, por otra parte, con un matiz distintivo y peculiar al de los otros elementos del conjunto de lo trascendental. Veamos qué significa para Ludwig Wittgenstein contemplar trascendental y místicamente la realidad atendiendo a las palabras del *Tractatus*:

«6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico».⁴⁹

Aquí el filósofo vienés señalaba que la contemplación del mundo desde la perspectiva de la eternidad producía un arrobamiento o sentimiento místico. Me parece que esta forma de expresarlo es análoga a lo que su admirado Schopenhauer entendía por trascender la individualidad –o el principio de individuación– cuando se trata de intuir, por ejemplo, ideas estéticas y que ya se comentó al inicio de este capítulo.

En mi opinión, tal visión del universo (y de la vida, se sobreentiende) sugería poder participar de la eternidad del universo y, a través de esa majestuosa perspectiva, minimizar las contingencias de la existencia individual como la angustia.

Es conocido, por otra parte, que a la experiencia mística viene asociada⁵⁰ un efecto benéfico de serenidad y de sosiego.

Este sentimiento místico a su vez invitaba a la siguiente reflexión escrita en el *Tractatus*:

«6.44 No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea».⁵¹

48 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 181.

49 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 181.

50 En la obra, VVAA, *La experiencia mística*, Barcelona, Kairós, 2005, puede apreciarse los efectos terapéuticos que conlleva la experiencia mística. También en Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Barcelona, Gedisa, 2004. Esto será ampliado en las aplicaciones terapéuticas que realicemos al final del capítulo.

51 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 181.

Tal reflexión parecía insinuar que, teniendo en cuenta todo el contenido de la obra, ninguna descripción científica que tratara de reflejar *cómo* era el mundo podría jamás reproducir el sentimiento de sorpresa y belleza (incluso de puro entusiasmo, en el sentido etimológico del término) que se experimentaba ante la contemplación mística de la pura existencia del mundo. Por esto mismo, mientras la ciencia se afanaba, y se ufanaba, en modelar matemáticamente la realidad para transformarla técnicamente, la vivencia mística invitaba a la felicidad de la visión eterna de las cosas.

Una vez que hemos descrito la *Cara A* o expresable del universo y su *Cara B* o inexpressable del mismo, con el fin de contextualizar las aplicaciones terapéuticas que pueden extraerse del primer Wittgenstein que aparecerán al final del capítulo, conviene sin más demoras exponer la concepción terapéutica que de la filosofía defendió el filósofo Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* es decir, su primera *jugada* terapéutica.

El concepto de filosofía terapéutica en el *Tractatus logico-philosophicus*

El filósofo Ludwig Wittgenstein escribió en su *Tractatus*, la famosa que obra publicó en vida, que:

«4.002 El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra. Al igual que se habla sin saber cómo se producen los diferentes sonidos.

El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste.

Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje.

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas.»⁵²

Más arriba ya mencionamos el funcionamiento *mágico* del lenguaje que los filósofos anteriores a las investigaciones de Frege y Russell ni problematizaron ni describieron. Tal funcionamiento enigmático quedaba aquí expresado con la frase *sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra*.

Ahora bien, nuestro filósofo, que ya es post-fregeano y post-russelliano, creyó haber descifrado este enigma y para ello enseñó a sus lectores que el pensamiento posee, por una parte, una forma externa lingüística que lo disfraza, que lo enmascara aparentemente y, por otra parte, una forma interna o lógica que lo vertebraba y articula con los posibles estados de cosas [*Möglichkeit Sachlagen*] que pueden acaecer en la realidad y que se muestra en las proposiciones. Esto ya se explicó más arriba.

En el anterior fragmento el filósofo vienés nos advertía de que ambos aspectos del pensamiento podían coincidir o diferir y que una carencia de discernimiento habilitaba la posibilidad de llevarnos a confundir ambas instancias fácilmente pues era *humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje*, ya que para discernir eficazmente se requería emplear la herramienta del análisis lógico-lingüístico, que fundó Frege y siguieron Russell y Whitehead, sobre las expresiones lingüísticas.

En este sentido tal herramienta era un *organon* con propiedades terapéuticas para Wittgenstein pues su aplicación evitaba confusiones, malentendidos, frustraciones y/o decepciones. Wittgenstein expresó, en la cita que sigue, su deuda con el filósofo inglés Russell en este sentido:

«4.0031 Toda filosofía es «crítica lingüística». (En todo caso, no en el sentido de Mauthner.) Mérito de Russell es haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real».⁵³

En esta cita se puede apreciar además, que la expresión *crítica lingüística* se la inspira el filósofo, periodista y literato Fritz Mauthner (uno de los pocos autores citados por nuestro filósofo en el *Tractatus*), que llegó a escribir que:

⁵² Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, pp. 49 y 50.

⁵³ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 51.

«La filosofía es teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento es crítica del lenguaje [*Sprachkritik*]. La crítica del lenguaje es, empero, la tarea encaminada a liberar el pensamiento, a expresar que los hombres nunca podrán lograr ir más allá de una descripción metafórica [*bildliche Darstellung*] de las palabras, ya utilicen el lenguaje cotidiano, ya el lenguaje filosófico».⁵⁴

Ahora bien, aunque, como señalaba el propio Wittgenstein, dicha *crítica lingüística* debía ser entendida en sentido russelliano, ya quedó escrito más arriba que nuestro autor también defendió con convicción que de ciertos asuntos, y no de todos los asuntos humanos, como sostenía el casi pirrónico Mauthner –como puede apreciarse en esta cita–, el ser humano debía admitir humildemente que jamás podría obtener teorías o descripciones objetivas universalmente válidas pues tales asuntos sólo podrían *mostrarse* y no *proponerse*.

Liberar el pensamiento de tal carga era la misión de la filosofía wittgensteiniana en el *Tractatus* y, para materializar tal misión mauthneriana, concibió la filosofía a partir de entonces como una crítica lingüística cuya finalidad era tratar de *rescatar* al ser humano de las confusiones y malentendidos lingüístico-conceptuales que podían tener, en último extremo, consecuencias perjudiciales terribles⁵⁵ y que nacían de una incomprensión del antedicho *problema cardinal de la filosofía*. Esta tendencia general terapéutica de la filosofía no abandonará nunca la obra wittgensteiniana.

Un ejemplo de tales confusiones y malentendidos lingüístico-conceptuales, en este caso sin efectos aparentemente perjudiciales, consiste en tomar erróneamente la forma aparente por la forma real de la proposición; así lo expuso el propio Wittgenstein:

«3.323 En el lenguaje ordinario sucede con singular frecuencia que la misma palabra designe de modo y manera distintos –esto es, que pertenezca a símbolos distintos–, o que dos palabras que designan de modo y maneras distintos sean usados externamente de igual modo en la proposición.

Así la palabra «es» se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia; «existir», como verbo intransitivo, parejo a «ir»; «idéntico», como adjetivo; hablamos de *algo*, pero también de *algo* que sucede.

(En la proposición «Verde es verde» –donde la primera es el apellido de una persona y la última un adjetivo–, estas palabras no tienen tan solo significado distinto, sino que son *símbolos distintos*.)

3.324 Surgen así fácilmente las confusiones más fundamentales (de las que está llena la filosofía entera)».⁵⁶

En este ejemplo nuestro autor pone de manifiesto las confusiones que pueden provocar la polisemia y la homonimia de los términos en el uso del lenguaje ordinario y la necesidad de discernir con precisión para disolver tales confusiones.

54 Citado en A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 153-4.

55 Al hilo de esto vendrán bien examinar lo que el estudioso sobre Wittgenstein, Wilhelm Baum, escribió sobre Mauthner y que es: «Lo único que queda para Mauthner, al final de su nihilismo terapéutico, es el silencio místico». Por tanto nuestro filósofo persigue el mismo objetivo de Mauthner pero con métodos diferentes pues «Aquello que para Mauthner resultaba posible a lo sumo en la forma de una «descripción metafórica», Wittgenstein creía poder realizarlo en la forma de un «modelo matemático», análogo a los «modelos» que Heinrich Hertz había construido para la física teórica. Pero, junto a estas diferencias entre ellos, a ambos pensadores los unía la lucha contra el pseudosaber, contra la creencia de la metafísica posee contenidos propios y contra la mendacidad convencional». Tales citas se encuentran en Wilhelm Baum, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.86 y p.88, respectivamente. Pero en otra época de su vida, en 1931, lo que son las cosas, nuestro autor escribió que: «Lo que descubro son nuevas metáforas». Tal aforismo se encuentra en Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p.57.

56 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, pp. 41 y 42.

Ahora bien, el tipo de confusión, según *este* Wittgenstein del *Tractatus*, más propio de la filosofía era la que nos describía inmediatamente en el siguiente párrafo:

«4.003 La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas⁵⁷ [*unsinning*]. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falsa comprensión de nuestra lógica lingüística. (Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello).

Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*». ⁵⁸

Más allá de que podamos estar de acuerdo o no con esta serie de afirmaciones que considera que toda la filosofía se concentra en resolver cuestiones como la que Wittgenstein expone aquí como ejemplo –aunque nos dé la impresión de que tal tipo de expresiones son degeneraciones de antiguas y acertadas intuiciones cometidas por discípulos mediocres y sin talento–, parece del todo razonable llamar absurdas [*unsinning*] a tales cuestiones puesto que aunque aparentemente se presentan como sutiles enigmas, lo cierto es que, siguiendo con el ejemplo mentado por nuestro filósofo, esencialmente ni lo bello ni lo bueno son objetos con las características lógicas necesarias para que tenga sentido comparar su mayor o menor identidad tal y como se podría hacer, pongamos por caso, entre hermanos gemelos para evitar confundirlos, o entre dos piezas de un puzzle que deseamos completar. Es más, ni lo bueno ni lo bello son objetos mundanales ni extra-mundanales (que existan más allá del mundo, en un espacio platónico) por más que la sustantivación de estos dos adjetivos pueda inducir a tales consideraciones ontológicas erróneas.

Para evitar que la filosofía siguiera contumazmente por aquel callejón sin salida de buscar respuestas absurdas a interrogantes absurdos, Wittgenstein conceptualizó la filosofía como una actividad terapéutica o medicinal cuya misión y labor consistía en realizar *una crítica lingüística* al uso proposicional descriptivo del lenguaje para establecer sus límites epistemo-ontológicos y disolver la *red de prejuicios* metafísicos que podían desorientar los pensamientos de una persona fatalmente. Por eso escribió que:

«4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación de los pensamientos.

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.

El resultado de la filosofía no son «proposiciones de la lógica», sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos». ⁵⁹

57 En la traducción que seguimos de la editorial Alianza, *unsinnig* se traduce por *absurda* y *sinnlos* por *carece de sentido*. En cambio, en la traducción de esta obra hecha por Luis Valdés Villanueva de esta obra (Madrid, Tecnos, 2003) traduce aquí *unsinnig* por *sinsentido*. Con respecto a la trascendencia que la traducción de estos términos posee nos dice K.T.Fann, en la obra que venimos citando de éste en la página 44, que: «Hay que señalar que «sentido», «sinsentido» y «carente de significado» son términos que sólo pueden aplicarse a «decir», es decir, a las proposiciones. Sólo podemos decir con *sentido dentro de los límites* del lenguaje. Hay intentos de decir algo *acerca del límite* del lenguaje en las proposiciones «sinsentido» e intentos de decir algo *acerca de lo que hay al otro lado del límite en las carentes de significado* (...) El fracaso en la comprensión de las distinciones de WITTGENSTEIN se encuentra en las malas interpretaciones del *Tractatus* como un tratado antimetafísico (...) los primeros comentadores del *Tractatus* no apreciaban la importante distinción que hace WITTGENSTEIN entre *senseless* (*sinnlos*) y *nonsensical* (*unsinnig*)».

58 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 51.

59 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 65.

Es más:

«4.113 La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural.

4.114 Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable.

Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.

4.115 Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible».⁶⁰

Puede verse en esta colección de párrafos como el primer Wittgenstein sostenía que la filosofía era una actividad clarificadora, que nosotros juzgamos más arriba como propiamente terapéutica, porque depuraba los pensamientos confusos y desorientadores, porque los iluminaba con su luz lógica para eliminar la *niebla* que los sustanciaba. Esta actividad salutífero-filosófica persiguió allanar el camino hacia la beatitud mística fulminando esa red de prejuicios metafísicos –de la que hablaremos más adelante–, que provocaban sufrimiento.

Veamos en qué consistía más precisamente tal crítica lingüística terapéutico-filosófica con la siguiente cita del *Tractatus*:

«6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se pueda decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía– y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto».⁶¹

Es en este párrafo transcrito donde se percibe más claramente que Wittgenstein consideró que la filosofía debía ser una especie de policía aduanera cuyo trabajo era impedir que nadie violara las fronteras del discurso descriptivo para preservar de la banalización mundanal el territorio trascendental, la región de lo valioso. Esto significaba que la filosofía, según nuestro autor, era un medio y no un fin en sí misma ya que su labor no era la de conseguir un *supersaber supracientífico* o una metafísica sino la de ser un instrumento terapéutico para evitar el intento absurdo de reducir los asuntos trascendentales, como el sentido de la vida, a los parámetros de la descripción científico-descriptiva que implicaba su relativización, su manipulación, su mercantilización.

En coherencia con lo que escribió, Wittgenstein concibió la filosofía como una sofisticada herramienta terapéutica para eliminar los obstáculos que impedían profesar la *vita* mística que, tal y como él la entendía y ya vimos, consistía en contemplar el mundo desde la eternidad y en guardar un silencio respetuoso hacia lo valioso y, en coherencia íntima con esto, comprometerse en mostrar en los hechos y en las acciones, y no sólo de palabra, el propio sentido de la vida.

De esta manera la actividad filosófica debía defender la independencia y no la intersección de las esferas ónticas de lo sólo decible o descriptivo, que es el ámbito científico u ontológico, y de lo sólo mostrable (y no decible), que es el ámbito trascendental.

⁶⁰ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, pp. 65 y 66.

⁶¹ Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, p. 183.

Tal defensa de la independencia entre ambos territorios fue difícil de comprender porque el filósofo vienes la realizó, como ya apuntamos, de manera negativa, *desde dentro*, de aquí que su *Tractatus* describiera minuciosamente lo que se podía decir para, indirectamente señalar, lo que no debía decirse resolviendo final y definitivamente, en su opinión expresada en el *Prefacio*, el problema cardinal de la filosofía.

La ética en el *Tractatus*

Más arriba se dijo que *la ética era trascendental* para el primer Wittgenstein. Llegados a este punto me parece interesante analizar con mayor detenimiento el sentido de tal afirmación que superficialmente se presenta al lector como una manifestación de nihilismo contemporáneo cuando más bien es lo contrario.

Además esta maniobra presenta también la virtud de facilitar la apreciación, en su posterior aplicación terapéutica correspondiente, del profundo carácter terapéutico de su filosofía.

Empiezo, sin más dilación, el análisis prometido.

Ya se ha indicado repetidamente que el *Tractatus logico-philosophicus* era una obra en la se usaba un procedimiento expositivo negativo en el sentido de que ponía de relieve todo aquello que debía ser lo importante, lo valioso, lo trascendental mostrando lo que propiamente no era esto mismo.

Este procedimiento negativo, que también afectaba y era coherente con la concepción ética de Wittgenstein, dificultaba mucho la comprensión de su contenido. A esto se añadía lo que en el mismo *Tractatus* el filósofo escribió y que rezaba así:

«6.521 La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)».⁶²

Tal sentencia significaba que aunque se lograra descubrir qué era el *sentido de la vida* este resultaba indescriptible, no transmisible verbal o conceptualmente para las personas que lo encontraban.⁶³

Esto quizá explicaría, en parte, el siguiente fenómeno: muchas religiones tratan de reproducir en sus fieles el sentido de la vida que los fundadores de tales religiones parecieron descubrir imponiéndoles para ello el seguimiento de ciertas normas morales. Que tales fundadores no supieron o no pudieron expresar ése sentido que descubrieron creo que lo prueban las palmarias y aberrantes contradicciones que muchas veces se dan entre la doctrina originaria y las doctrinas históricamente derivadas que actualmente sostienen esas mismas religiones. Estamos pensando, por ejemplo, en la contradicción existente entre la gigantesca riqueza que atesoran los inigualables museos vaticanos que posee la Iglesia Católica y la vida frugal que Jesús de Nazaret practicaba con sus discípulos según los *Evangelios*.

Ese *décalage* entre el sentido de la vida originario que predicaron o ejemplificaron los fundadores de las religiones y el sentido de la vida derivado y contemporáneo que defienden tales religiones –y que ahora resultan ser los ortodoxos y prescriptivos– convendría achacárselos, aplicando esta afirmación o sentencia del filósofo Wittgenstein, a que tales fundadores intentaron expresar lo inexpresable –con toda probabilidad con la intención de ayudar a sus prójimos– pero que tal

62 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 183.

63 Nuevamente, y para contextualizar el pensamiento filosófico del filósofo Ludwig Wittgenstein, citaremos al filósofo A. Janik para indicar que nuestro filósofo es el último coletazo de una tradición filosófico-literaria que considera no racionalizable el sentido de la vida. Dice A. Janik: «Aún cuando la continuidad histórica que va de la filosofía crítica de Kant a las historias de Tolstoi no es completa ni directa, hay, sin embargo, un cierto desarrollo lógico, puesto en movimiento por Schopenhauer y completado por Kierkegaard, cuyo resultado final, como podemos atisbarlo con el juicio que da la mirada retrospectiva (la Lechuza de Minerva remonta el vuelo sólo cuando llega la hora del crepúsculo), tiene su mejor ejemplo en los *Cuentos* de Tolstoi. Lo que comenzara como intento de trazar los límites de la razón en todas sus varias esferas de actividad terminó en un firme rechazo de la razón del territorio de los valores. De este modo la tentativa de poner límites al campo de la razón terminó, por último, con la afirmación de que los valores, la moralidad y el significado de la vida pueden ser solamente tratados más allá de la frontera del pensamiento, en la esfera de la afectividad, sólo a través de medios indirectos». Citado en A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 206 y 207.

empresa estaba abocada al fracaso porque tal sentido de la vida aunque sólo se *muestra* en las acciones no es una acción más, es decir, tal asunto no es un hecho mundanal del que podamos inducir una descripción exacta y operativa moralmente. Tal vez, se podría decir que, los que convivieron con Jesús de Nazaret o Mahoma, pudieron percibir en la praxis de tales personajes ese sentido de la vida que se mostraba y rezumaba en dichas acciones. Pero los que hoy son cristianos o mahometanos aprenden tal sentido de manera muy indirecta, pues no convivieron con tales avatares sino a través de intermediarios que pudieron malinterpretarles.⁶⁴

Siguiendo con lo que a propósito del sentido de la vida opinaba Wittgenstein, transcribimos el siguiente texto el *Tractatus*:

«6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo».⁶⁵

Con este argumento quedaba confirmado, por tanto, que el *sentido de la vida* no era un hecho más casual que pudiera describirse científicamente para poder ser transmitido de generación en generación. Por tanto, ni tan siquiera los que convivieron con Jesús o Mahoma, por acabar con la digresión anterior, tuvieron opciones reales de transmitir fielmente, aunque hubiesen sido grandes científicos con avanzadísimos laboratorios y escáneres intracraneales, el sentido de la vida que materializaban sus maestros. Más tarde comentaremos qué otra cosa podría ser tal enigmática instancia si no era un fenómeno espacio-temporal exterior más.

Ahora bien, si la filosofía era una actividad terapéutica que *aclaraba pensamientos* y que el *Tractatus*, como ya se mostró más arriba, se escribió con un propósito ético deliberado⁶⁶, es coherente defender que Wittgenstein postulaba implícitamente que la auténtica ética era la asunción y puesta en práctica del *sentido de la vida* que, a su vez, debía ser descubierto por cada persona de manera autónoma e independiente, sin intermediarios y/o excusas ideológico-metafísicos.

Para lograr ese ideal se requería crear una disposición espiritual que consistía en vaciar la mente de prejuicios metafísicos o, en este caso, pseudoéticos, que impedían dicho autodescubrimiento; y, por supuesto, el instrumento terapéutico elegido por nuestro autor para *aclarar* la mente de las densas brumas de prejuicios metafísicos y perjudiciales no era otro que la filosofía.

64 La obra de Lev Tolstói, *El Evangelio abreviado*, que influyó de manera decisiva en la vida espiritual de Wittgenstein como es conocido, fue un intento, según el propio autor ruso, de purificar el cristianismo oficial de todos sus errores y engaños para rescatar su mensaje ético universal, su sentido de la vida. Pero ya en esta obra Tolstói escribe: «Antes no veía el sentido de la vida, ahora la veo y no sé nada más», por lo que de esta manera reconocía como insuficiente cualquier intento de comunicar el sentido de la vida, igual que creía Wittgenstein. Esto se encuentra en Lev Tolstói, *El Evangelio abreviado*, Oviedo, KRK ediciones, 2006 p. 182.

65 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 177.

66 Uno de los amigos de Ludwig Wittgenstein, Von Ficker, tuvo el honor de recibir una carta en la cual se le aclaraba la enigmática finalidad del *Tractatus logico-philosophicus*. Ahora pasaré a transcribir un fragmento relevante para lo que ahora nos ocupa y que reza así: «El punto central del libro es la ética. Alguna vez pensé incluir en el prefacio una sentencia que, de hecho, quedó fuera pero que escribiré aquí para ti, puesto que es tal vez la clave de la obra. Lo que querría escribir era esto: mi obra consiste en dos partes: la aquí presente y todo aquello que yo *no* he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la importante. Mi libro pone límites a la esfera de la ética desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que es ésta la ÚNICA manera *rigurosa* de trazar tales límites. Dicho brevemente, creo que allí donde otros *muchos* hoy en día no hacen sino hablar *gaseosamente*, yo me las he arreglado en mi libro para colocar cada cosa en su sitio al guardar silencio sobre ello. Por esta misma razón, a no ser que yo esté del todo equivocado, este libro dirá un montón de cosas que tú mismo quisieras decir. Por el momento, te recomiendo que leas el prefacio y la conclusión, puesto que contienen la expresión más directa del objetivo de este libro». En este fragmento de la carta a Von Ficker, se puede observar nítidamente que el *Tractatus* era una obra ética según su autor pues, la comprensión del contenido de la misma «al colocar cada cosa en su sitio», debía proporcionar a sus lectores, en general, una disposición existencial más oportuna para la consecución de la felicidad por ser ésta lo más valioso o lo que da sentido a la vida. Este texto se encuentra en W. W. Bartley III, *Wittgenstein*, Madrid Cátedra, 1982, p. 61.

Por tanto, según dicha concepción wittgensteiniana sobre el sentido de la vida, éste debía ser descubierto *por uno mismo* ya que no existía ninguna otra posibilidad de desvelarlo pues tal asunto, al ser trascendental, no era susceptible de definición científica y, por tanto, tampoco de transmisión y aprendizaje conceptual-lingüístico. En una palabra: no existían ni fuentes ni intermediarios válidos que actuaran ni de foco de irradiación ni de correa de transmisión del sentido de la vida.

Pongamos un ejemplo que, a modo de analogía, sirva para ilustrar la trascendentalidad de la ética de Ludwig Wittgenstein: se puede ahorrar a un estudiante de medicina que descubra por sí mismo la cura contra la tuberculosis gracias a que puede aprender la naturaleza de tal enfermedad a través del conocimiento científico médico que sobre tal existe hoy en día. Tal conocimiento sobre la tuberculosis se ha podido descubrir sobre la base de que es un hecho que acaece en el mundo y, por extensión, susceptible de definición científica, de transmisión y de aprendizaje conceptual-lingüístico. Pero en lo referente al sentido de la vida, no le podemos ahorrar a tal estudiante que lo descubra por sí mismo pues, aplicando la filosofía de Wittgenstein, al ser de naturaleza inefable no puede cristalizar en forma de definición análoga a la de la tuberculosis. Por consiguiente, ese estudiante sólo podrá aprehenderlo a través de su propia experiencia y de la reflexión filosófica que sobre ésta vaya desarrollando además, dicho sea de paso, de una buena dosis de suerte.

El ejemplo no me parece trivial: los autores de los libros de ética –ya tengan una perspectiva filosófica, religiosa o científica– *creen* poder transmitir el sentido de la vida.

Pero ya Platón se preguntaba en varios lugares de sus obras, como por ejemplo en el diálogo *Protágoras*, sobre la naturaleza misteriosa de la excelencia (areté), la cual no sólo era imposible definir de manera universal y válida satisfactoriamente sin caer en paradojas, sino que tampoco se podía enseñar tal y como se enseña las técnicas propias de la forja a un aprendiz de herrero. Esto a su vez explicaba el porqué de padres virtuosos no crecían necesariamente hijos virtuosos o, lo que parece más revolucionario, que la *areté* ni se hereda ni se aprender técnicamente, igual que la nobleza, por cierto.

De manera análoga puede entenderse la no enseñabilidad del sentido de la vida para el filósofo Wittgenstein convicción que, probablemente, comenzó a fraguarse durante su lectura de la obra del filósofo Arthur Schopenhauer como se verá en las aplicaciones terapéuticas al final del capítulo.

Siguiendo nuevamente con el desarrollo de este apartado, se puede decir que la importancia del sentido de la vida residía, según se trasluce en el *Tractatus* a mi modo de ver, en que éste agrupaba y ordenaba los hechos que acaecían en el mundo, *per se* casuales e independientes de nuestra voluntad⁶⁷, como si tuviesen una dirección, un fin último que éstos materializaban en su devenir. Así, la teleología trascendental que orientaba los hechos mundanales era un algo que se *mostraba* en acciones, gestos, palabras, símbolos etc.

Que fuera trascendental, como ya apuntábamos más arriba, significaba que era algo apriórico y, por tanto, algo que se encontraba en la manera de percibir y comprender lo mundanal por parte del sujeto. Una instancia a priori o trascendental era la ética y toda visión ética o moral de la realidad –que proyectaba y mostraba un sujeto en sus acciones– era un mundo, *su* mundo.

De hecho, sin sujeto, como parece deducirse de esta perspectiva wittgensteiniana, no había mundo por lo que la subjetividad hacía posible la existencia del mundo, del universo personal de cada ser humano.

67 En Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 175 se escribe: «6.373 El mundo es independiente de mi voluntad». Por *mundo* aquí se debe entender los hechos que acaecen en la realidad.

De aquí que el filósofo vienés escribiera:

«6.42 Tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable.

La ética es trascendental. (...)».⁶⁸

Con estas famosas palabras el filósofo Wittgenstein afirmaba que la ética era trascendental como conclusión a las premisas, que anteriormente apuntamos, y que explicaban por qué los valores morales no podían ser hechos u objetos mundanales y sólo les quedaba la posibilidad de ser un apriori consistente en ser la intimidad de cada sujeto que abraza el mundo para convertirlo en *su* mundo.

Cabría decir, para acabar esta sección, que esta posición wittgensteiniana del *Tractatus* recuerda el genial aforismo número 108 que el filósofo alemán Friedrich Nietzsche escribió en su obra *Más allá del bien y del mal* y que rezaba así:

«No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos (...)».⁶⁹

Este aforismo nietzscheano expresaba lo que Wittgenstein defendería años más tarde a su manera en su *Tractatus*: que no existían hechos o fenómenos morales y que la ética, en todo caso, era el criterio con el que interpretábamos moralmente los fenómenos exteriores que, en sí mismos, no eran morales. Por tanto, los seres humanos *moralizamos* el mundo de los hechos. Es muy sabido que Wittgenstein empezó a leer a Nietzsche durante su servicio militar.

Tras lo escrito cabe señalar que el carácter aforístico del *Tractatus* junto con el antementado procedimiento negativo usado por el filósofo Wittgenstein para describir lo indecible a partir de la descripción de lo decible, bien pudo inspirarse, como muy bien nos informa el filósofo Janik, en aquello que su admirado filósofo Kierkegaard escribió y que dice así:

«Es de todo punto imposible para mí obligar a nadie a aceptar la opinión, una convicción, una creencia. Pero puedo hacer una cosa: puedo obligarle a que abra los ojos. En un cierto sentido esto es lo primero; pues es la condición que antecede al paso siguiente, i. e., a la aceptación de una opinión, una convicción, una creencia. En otro sentido es lo último; es decir, si no da el paso siguiente».⁷⁰

68 En Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 177. Valga aquí un certero comentario que el wittgensteiniano H.O. Mounce escribe y que es el siguiente: «A este respecto, hay una analogía con las proposiciones de la lógica, y en los Notebooks (pág. 77), Wittgenstein hace explícitamente esta comparación: «La ética no trata del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica». La ética como la lógica, pertenece a lo que se muestra a sí mismo, no a lo que es enunciado. (...) Aún es más, la ética, como la lógica, está entre las cosas que «se hacen a sí mismas manifiestas» (proposición 6.522)». H. O. Mounce, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 2001, p.123.

69 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2001, p. 107.

70 Esta posición es defendida por A. Janik y S. Toulmin en su *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, p. 200. Sabemos que nuestro filósofo consideraba a Kierkegaard el filósofo más importante del siglo XIX y que, a decir de Russell en 1919: «(...) Wittgenstein se ha convertido por completo en un místico. Lee a gente como Kierkegaard y Ángelus Silesius y está pensando seriamente en meterse a fraile». Citado en Wilhelm Baum, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 115.

En consecuencia, no sólo para no contradecirse evitaba el filósofo Wittgenstein teorizar positivamente sobre la ética y dotarla de contenidos cognitivos, sino porque con Kierkegaard, pensaba que sólo era moralmente legítimo *tratar de abrir los ojos* a la gente, y nada más, para no vulnerar la libertad y la autonomía moral (la dignidad) de todo sujeto moral. Esta manera de proceder negativa o indirecta que sigue Wittgenstein de Kierkegaard queda muy bien descrita, también y nuevamente, por el filósofo A. Janik en lo que sigue:

«La comunicación indirecta, o (como a veces la llama Kierkegaard) la «comunicación por medio de la reflexión», es una mayéutica intelectual y moral que se basa en pautas socráticas. Está empeñada en el intento de elevar al otro en el umbral del conocimiento, de tal manera que se le haga posible cruzarlo por sí mismo. (...) Para Kierkegaard, la mera especulación es, en cuanto tal, objeto de escarnio, por cuanto que no será capaz de cambiar el modo de vivir de una persona».⁷¹

Bajo esta perspectiva kierkegaardiana puede contemplarse el *Tractatus logico-philosophicus* –pues su intención, tal y como Wittgenstein le transmitía por carta a von Ficker, y que aquí recogíamos en una nota a pie de página– era la de abrir los ojos a su lector para que modificara su concepción y estilo de vida hacia otro mejor por sí mismo, sin intermediarios, sin gurús.

En modo alguno es contradictorio pretender que una persona por sí misma cambie su estilo de vida a partir de la lectura de una obra filosófica. Lo incoherente sería que se la obligara a cambiar su estilo de vida, por ejemplo, de manera violenta. Lo que nuestro autor efectuaba era una invitación a su lector para que trascendiera cierta red de prejuicios, y por ende, su estilo de pensamiento, de vida, pero tan sólo era una invitación.

En este sentido, lo terapéutico wittgensteiniano tractariano consistía en, teniendo en cuenta lo escrito hasta aquí, tratar de abrir los ojos al otro para que modificara por sí mismo su vida a partir de reflexiones, aclaraciones o elucidaciones.

Ahora bien, el tratamiento terapéutico se aplicaba sobre los contenidos metafísicos perjudiciales y no los reemplazaba por una nueva metafísica *ad hoc*.

Resumiendo y concluyendo se puede decir que: el *Tractatus logico-philosophicus* no era un libro de ética convencional o dogmático pues no exponía teoría moral positiva alguna. Pero conviene señalar que esta obra filosófica wittgensteiniana intentó y justificó la eliminación de la pseudoética como terapéutica filosófico-ética de primer orden o de máxima urgencia para una época que, dicho sea de paso, se prepara propagandísticamente para el peor militarismo de la historia de la humanidad.

Teniendo esto presente no se puede sostener razonablemente, en mi opinión, que la trascendentalidad de la ética wittgensteiniana sea un fenómeno de nihilismo sino de *nihilización* de la pseudoética cuya existencia perjudica el descubrimiento del sentido de la vida.

A continuación ofreceremos una resumida conceptualización de la pseudoética.

⁷¹ Citado en A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, p. 201.

A propósito de la metafísica ética o la pseudoética

Seguidamente vamos a describir, muy resumidamente, las dos principales estrategias pseudoéticas o metafísicas que se habían seguido a lo largo de la historia de la ética, antes de Wittgenstein, para aprehender y expresar falsariamente el sentido de la vida. A continuación describiré tales estrategias que he denominado E1 y E2:

-E1) Esta estrategia, la más usada históricamente, consistiría en derivar el sentido de la vida a partir de ciertos valores morales metafísicos trascendentes. Esta estrategia supone que existe un mundo trascendente en el que acaecen sucesos, como los valores morales, que no pueden ser ni percibidos ni representados lógicamente porque son metafísicos es decir, no son empíricos. Los seguidores de esta estrategia pretendían convencer al público de que ellos tenían acceso a tales valores morales metafísicos de manera intelectual o espiritual.

Esta estrategia, que aquí ha sido muy simplificada, sería absurda o carente de sentido [*unsinnig*] para Ludwig Wittgenstein pues, como ya explicamos anteriormente, todo lo trascendente o lo que se sitúe más allá del mundo, es ilógico, no pensable, no descriptible lingüísticamente y, en consecuencia, cualquier teoría ética que se base en explicaciones o descripciones de valores trascendentes es pura palabrería o metafísica.⁷²

Tal absurdidad sería análoga a la que sentiríamos si leyéramos en la revista científica *Nature* la noticia: «Realizado el primer escáner intracraneal del sistema límbico de dios»; y es que tiene sentido o lógica, por ejemplo, realizar ese tipo de procedimientos a cerebros de seres vivos para fines médicos pero no lo tiene aplicado a Dios que en (y por) principio su concepto no tiene connotación empírica ya que se le sitúa *viviendo* como un ente en un mundo trascendente. Dicho sea de paso, también se nos antoja absurda o sin significado la expresión *vivir en un mundo trascendente* pues no tenemos jamás ese tipo experiencia.

En resumen: no se podría modelar matemáticamente (el escáner antemencionado sería una manera lógica y científica, entre otras, de modelar y observar la materia) los valores morales trascendentes por lo que no podríamos ni pensarlos ni describirlos según la enseñanza que se desprende del *Tractatus*.

No obstante, aunque E1 es una opción inadmisibile desde la ética mística de Wittgenstein, guarda un fondo de verdad al señalar que los valores éticos no son meros hechos empíricos y que poseen una naturaleza diferente a éstos.

Pero repetimos: nada más alto que un hecho casual podía describirse legítima y válidamente según el filósofo austriaco, por lo que quedaba descartada esta estrategia fundamentada en una axiología trascendente y que se creía expresable proposicionalmente.

Por consiguiente, y a modo de conclusión de estos argumentos, se puede decir que Wittgenstein consideró que no era posible juzgar correctamente qué debía hacer con su vida una persona, o cual era el sentido de la vida para una persona, siguiendo la vía de E1.

-E2) La segunda estrategia más usada en ética consistía en derivar el sentido de la vida de una axiología inmanente y expresable proposicionalmente. Una teoría ética de este tipo sería, por ejemplo, el utilitarismo cuyo valor inmanente sería la utilidad.

⁷² Repetimos que aquí se entiende aquí por *metafísica* como lo que la filosofía debe eliminar tal y como Wittgenstein lo expresó, como ya hemos apuntado, en 6.53. Recordamos que en la carta a Von Ficker usó como sinónimo de tal *gasesoso* o *charlatanería*.

Veamos ahora qué problema presentaba este tipo de estrategia ética para nuestro filósofo tal y como lo escribió en su *Tractatus*:

«6.422 Cuando se asienta una ley ética de la forma «tú debes...» el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Por que algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma. (Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo en algo desagradable.)».⁷³

Aquí Wittgenstein señalaba que el problema de tales éticas era que las *leyes éticas* que prescribían carecían de autoridad moral para reorientar existencialmente a los sujetos. La toma de conciencia de esta fatal carencia se basaba en la concepción que sobre el sujeto moral defendía tácitamente Wittgenstein. Nuestro filósofo consideraba de manera implícita, como ya se comentó, que todo sujeto moral poseía una absoluta libertad y autonomía moral desde las cuales elegía y decidía asumir una u otra *ley ética*, con independencia muchas veces de las *consecuencias* externas que tales elecciones y decisiones conllevaban. Por esto mismo nuestro filósofo razonaba que las *consecuencias* negativas o positivas morales que acarreaban el hacer o no lo correcto no podían ser *acontecimientos* o fenómenos exteriores al sujeto moral pues, de ser así, carecerían de autoridad moral para obligar a dicho sujeto debido a su *exterioridad* con respecto a su voluntad moral, a su intimidad. De aquí que Wittgenstein escribiera «¿y qué, si no lo hago?».

En coherencia con lo escrito, el filósofo Wittgenstein sostenía que el castigo o el premio que recibíamos cuando actuábamos de acuerdo con cierta *ley ética* no podían reducirse, si «algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación» ética, a meras *consecuencias* con forma de *acontecimientos* [*Ereignisse*] exteriores al sujeto, como pueda ser el pago de una multa o el cumplimiento de una sanción, si no a consecuencias en forma de fenómenos interiores al sujeto esto es, en forma de sentimientos morales que por *interioridad* o proximidad con respecto a la voluntad del sujeto sí puedan *conmoverle*.

Por tanto, si hago lo *correcto*, sentiré *algo agradable* (un sentimiento positivo) como consecuencia en mi interior (o intimidad) y si no lo hago, de manera análoga, sentiré *algo desagradable* (un sentimiento negativo) como consecuencia en mi interior.

Resumiendo lo escrito en este apartado se puede decir que toda *teoría ética* (la metafísica o la pseudoética) prescribía, según el *Tractatus*, cumplir leyes éticas que eran exteriores a la voluntad del sujeto moral y, por ello, nada podían hacer para conmoverla moralmente o de manera íntima, debido, entre otras cosas, a la mencionada exterioridad de toda ley ética con respecto a la voluntad de un sujeto moral que, en principio y por definición tácita, era libre y autónomo moralmente en la toma de sus decisiones morales-existenciales y, por ello, no podía ser contemplado con el mediocre conductismo soterrado en esta clase de pseudoética utilitarista.

73 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 177-179.

Si esto era verdad, y para rematar esta crítica radical a E2, era evidente para Wittgenstein que tales leyes éticas no podían ser análogas a las científicas pues una teoría ética que pretendiese emular a una teoría física debería poder describir cuáles son sus objetos de estudio y predecir eficazmente el comportamiento de éstos. Ahora bien, los objetos de estudio de las teorías éticas inmanentes eran los sentimientos morales que pertenecían, por naturaleza, a la esfera íntima de todo sujeto moral y, por tanto, no eran representables o *modelables* matemáticamente a la manera de los fenómenos naturales exteriores. Este obstáculo epistemológico-ontológico insalvable impedía poder elaborar una teoría ética, con todo su repertorio de leyes morales, por inducción de tales sentimientos-valores morales.

Tal vez se podría haber optado, en aquel momento, por la solución de elaborar exhaustivas encuestas y estadísticas que recabaran información sobre los sentimientos morales que defendían las personas a fin de dotar con una precisa ontología a tal supuesta teoría ética inmanente. Pero ocurriría igual que lo que ocurría en la pasada digresión sobre el sentido de la vida de las religiones: ya no se partirían de hechos observables directamente sino que se partiría de la opinión que una persona tiene sobre sus propios valores que en sí mismos son indescriptibles, que podrían cambiar con el tiempo, que podían malentenderse pues el lenguaje disfraza el pensamiento etc.⁷⁴

La conclusión de esta crítica era que no existía ninguna *mecánica* moral o ética análoga a la mecánica newtoniana pues resultaba a todas luces problemática desde un punto de vista epistemológico la universalización de una ética sentimentalista-intimista. Más tarde escribiremos sobre esto último.

E insistimos: con el singular planteamiento ético wittgensteiniano se defendía la libertad y autonomía moral del sujeto moral para no convertirlo en un mero hombre masa, en un simple esclavo maniatado e indefenso en lo más profundo de la *caverna* con respecto a la acción violenta y ultraintervencionista del dispositivo tecno-científico, del Estado y de la pseudoética o propaganda (la metafísica en sentido peyorativo) que pretende justificar esa dominación.⁷⁵

74 Como es sabido el segundo Wittgenstein dirá que realmente tampoco observamos nuestros propios valores, que esa manera de hablar es sólo una metáfora visual que aplicamos a un contexto inapropiado. Otro filósofo, Gilbert Ryle, hablará de error categorial al referirse a esto mismo como es sabido.

75 En este sentido Wittgenstein sigue en la línea del proyecto kantiano pues: «Siendo así que Kant consideraba que los sistemas metafísicos eran una amenaza para la libertad humana y, por ello, a la moralidad, se preocupó de poner de manifiesto que en el menor de los casos eran ficciones». A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, p. 189.

Diferentes aplicaciones de la terapia del *Tractatus*

Una vez resumida la propuesta del *Tractatus*, desde una perspectiva que se acomoda a nuestra propuesta heurístico-terapéutica, lo que toca ahora es señalar algunas de las diferentes aplicaciones terapéuticas que la filosofía de este primer Wittgenstein contienen de suyo de manera más o menos explícita. Somos conscientes de que algunas aplicaciones son derivaciones más directas que otras pero no por ello carecen, éstas últimas, de importancia.

A los exégetas ortodoxos de nuestro pensador pudiere parecerles que con tales derivaciones, tanto las directas como las indirectas, estamos desnaturalizando la esencia de su filosofía primera cuando, en realidad, lo que tratamos de hacer es intentar revivificar la filosofía de Ludwig Wittgenstein revisitándolo con nuestro apriori terapéutico, que también fue el suyo aunque él lo hizo con una profundidad genial.

Nuestro apriori creemos que no es mucho peor que aquel que interpretaba el *Tractatus* como una obra meramente neopositivista; tal cosa sí desvirtuaba la potencia y complejidad de la filosofía de aquella mayestática rareza llamada *Tractatus logico-philosophicus*.

Las derivaciones de las aplicaciones terapéuticas de la primera filosofía del filósofo vienen se efectuaron contemplando el contenido del *Tractatus*, comparando su método filosófico-terapéutico con otros análogos usados por otros pensadores y por psicoterapias desarrolladas por algunas escuelas psicológicas así como a experiencias personales del autor de esta investigación.

Como es sabido, en otro momento de su vida nuestro autor consideraba que la mejor manera de hablar sobre ética era contar en primera persona las experiencias personales que uno había vivido con la mayor sinceridad y honestidad posible en cada contexto.

Pasamos a comentar las diferentes aplicaciones terapéuticas que hemos hallado en este *primer* Wittgenstein señalando de antemano, que a medida que vayamos aumentando el número de las aplicaciones, nos iremos alejando de las derivaciones directas hacia las derivaciones indirectas. Por tanto A1 significa aplicación muy directa y A3 menos directa o indirecta.

Para acabar diremos que, sólo para este capítulo, A1 será la aplicación usada contra de las diferentes metafísicas-ideologías, A2 será la aplicación usada contra la ansiedad, A3 será la aplicación usada contra el materialismo (en sentido moral) y A4 será la aplicación usada contra la teología positiva, más precisamente, contra el fundamentalismo religioso.

Fundamento general de las aplicaciones terapéuticas

En general, como he tratado de mostrar, el primer Wittgenstein consideraba que la filosofía anterior a la suya, junto con el cientificismo ramplón epocal al que tuvo (y tenemos) que sobrevivir, concebía el mundo, la vida y la existencia humana de manera estúpida e inaceptablemente ideológica o metafísica.

Con el objeto de desinflacionar ideológico-metafísicamente esos dominios, Wittgenstein elabora un procedimiento terapéutico basado en la crítica del uso del lenguaje ideológico-metafísico para cortar de raíz la creación de superestructuras dañinas de esa especie.

Una metafísica o ideología, como se dijo, es una red de prejuicios perjudiciales para la persona que la usa porque este mismo uso no le permite alcanzar una comprensión inteligente del dolor propio de la vida humana y, por si fuera poco, convierte ese dolor en la amplificiación innecesaria llamada aquí sufrimiento.

En efecto, la incapacidad de comprender el dolor, de no integrarlo inteligentemente en la vida cotidiana a causa de su interpretación metafísica produce inevitablemente el sufrimiento. Esto es así porque la persona que usa ese dispositivo ideológico no trata o no se enfrenta con lo real, con lo que es el *caso* sino con algo abstracto, con una idea, con un prejuicio.

Y es que el dispositivo metafísico-ideológico mediatiza fatalmente la relación sujeto-realidad debido a que reduce la visión de la realidad a una simplista constelación de simulacros, de abstracciones que bloquean la acción o inacción inteligentes que puede surgir como reacción ante el fenómeno del dolor. Para más *inri*, el pensamiento y la praxis generadas a partir de tal tipo de ídolos metafísicos no superan el nivel de ser puro y frío cálculo utilitarista.

Así, el militar nazi que ejecutaba a un judío en un campo de exterminio en la 2ª Guerra Mundial no veía realmente lo que era: una persona, sino que lo consideraba como un mera basura a eliminar.

La ideología o metafísica nazi, como la estalinista y muchas otras, mediatizaba las relaciones humanas y las transformaba en puro comercio mecánico, en ejecución de operaciones entre objetos según el interés predeterminado ideológicamente.

Y es que toda ideología o metafísica, insistimos en la identificación de ambas expresiones, surge cuando el lenguaje no se usa para espejear lógicamente el mundo sino que, con propósitos y motivaciones ajenas –de dominación, de engaño– a su funcionalidad mundanal, se vuelve autorreferencial, arbitrario, alienador y alienante. Pues ¿qué denotan las palabras “Dios”, “Bien”, “Progreso”, “Patria” o “Metrosexual”? A nada, claro, aunque aparentan denotar una ontología *importante*, a una *superontología*.

Cuidado: el uso poético del lenguaje, en sentido amplio, no está aquí siendo cuestionado. El *Tractatus* sólo critica y pone límites al uso descriptivo del lenguaje en la representación científica como vehículo transmisor de conocimientos mundanos o de las ciencias naturales. Y lo hace cayendo en uno de los errores graves del *Tractatus*, que el propio Wittgenstein reconocerá en otra época filosófica de su vida, y que consistió en lo siguiente: en esta obra se sobreentendía que el uso descriptivo del lenguaje en la representación científica era, sobre todos los demás –como el poético–, el *más* importante tanto para el filósofo, como para el lógico, el matemático y el científico. Y era un error porque los otros usos, como se verá en capítulos posteriores, aunque no sean válidos universalmente –como tampoco lo será ya el uso científico para nuestro autor– pero tienen su validez en los contextos que son apropiados y pertinentes y que, a su vez, están estipulados por el estilo de vida en los que se practican.

Atendiendo a lo dicho, se puede decir que el primer Wittgenstein propuso una suerte de mística filosófica –filosófica porque la aplicación de la terapéutica filosófica conduce a ésta– para recuperar la pureza perdida –como consecuencia de una decadencia de la cultura en Occidente– en el contacto entre el ser humano y el universo, entre la persona y la realidad.

Un síntoma, y más tarde, una consecuencia catastrófica y devastadora de esta decadencia de la cultura occidental fue la política demagógica y totalitaria que, por medio de la propaganda ideológica, *idiotizará* a millones de personas convirtiéndolas en *zombies* que se matarán generosa y sucesivamente en las dos guerras mundiales.

Para concluir este apartado general creo necesario advertir lo siguiente: aunque el filósofo Ludwig Wittgenstein abandonó su posición filosófica que impedía hablar con legitimidad de cualquier asunto que no fuesen hechos empíricos, lo cierto es que el valor terapéutico de su filosofía se mantiene intacto. Se mantiene incólume en el sentido de que invita persuasivamente al lector del *Tractatus* a cuestionar la validez de cualquier teoría ético-político-estético-teológica-científica, ayudando a evitar, en lo posible, a que dicho lector caiga o siga *flotando* o bien en algún fundamentalismo insano y corrupto o bien en el suicida nihilismo.

Por tanto, opinamos que el escepticismo generado por la lectura de esta obra wittgensteiniana es beneficioso –tal vez análogo a la lectura de algunas obras de David Hume en el pensamiento del filósofo Kant– porque conduce a tomar cierta distancia con respecto a cualquier ideología, haciendo posible examinarla antes de aceptar lo que de bueno o malo vehicule.

Tomar distancias con respecto a algo es la condición de posibilidad de tal examen crítico, pues crea el margen necesario para que nuestra inteligencia pueda maniobrar libremente en su evaluación sobre la corrección o no de cualquier ideología en su descripción o explicación del mundo.

Creemos que los fanáticos y fundamentalistas, nihilistas y cínicos probablemente no han *guardado suficientemente las distancias* y están posesos por esos demonios ideológicos-metafísicos que les visitan cada noche y con los que devalúan el mundo, las personas y sus relaciones.

Veamos ahora pormenorizadamente como queda este fundamento general diversificado en diferentes aplicaciones terapéuticas.

A1) Que las teorías políticas, éticas y estéticas son absurdas

Como ya se mostró más arriba, el *Tractatus* supone y defiende que las dimensiones trascendentales de la vida humana como son la ética, la estética y la religión son inefables por ser íntimas, por ser aprióricas. Más tarde nos ocuparemos de lo trascendental religioso. Ahora nos centraremos en el potencial terapéutico que posee esta posición filosófica de lo estético, de lo ético y, por extensión, de lo político entendido éste como maximalización de lo ético.

A propósito de la pseudoética, cuando se criticaron las estrategias E1 y E2, ya escribimos sobre la falta de base inductiva –puesto que no existen los *objetos* (en sentido ontológico-científico) éticos que son la infraestructura necesaria sobre las que se yerguerían esos castillos de naipes metafísicos– de las supuestas teorías éticas; esta carencia también afectaba fatalmente, por extensión, a la política y la estética ya que la *patria*, el *bienestar*, la *belleza* o lo *sublime* no son objetos o fundamentos, en el sentido antes apuntado, a partir de los cuales construir teorías científicas.

Pero si la posición de Wittgenstein es consistente ¿Por qué se siguen generando metafísicas o ideologías pseudotrascendentales? O ¿por qué escribió el *Tractatus*, una obra que aborda, aunque negativamente, lo trascendental?.

En opinión de nuestro filósofo existe una tendencia natural en el ser humano a profundizar sobre lo trascendental y expresar, a pesar de las insuperables dificultades de comunicación, sus resultados públicamente en busca de complicidad, reconocimiento o ayuda.

Esa tendencia era muy respetada por Wittgenstein de ahí que llegara a escribir pocos años más tarde lo que sigue:

«Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión– es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada ridiculizaría».⁷⁶

Otra cosa es, que es lo que criticó con tenacidad y vehemencia Wittgenstein, que la manifestación o expresión de lo trascendental debiera producirse en forma o bajo la estructura proposicional de una teoría científica cuya función no es precisamente esa.

En mi opinión, de la misma manera que antaño se usaba la religión cristiana como plataforma para expresar lo ético-político-estético conveniente aprovechando su autoridad sobre la población europea en el medioevo, a principios del siglo XX –y aún ahora, en este comienzo decepcionante siglo XXI– se estaba usando la ciencia –aprovechando su prestigio– para análogamente hacer lo mismo otra vez.

Eso explicaría el error contumaz denunciado por Wittgenstein, y otros filósofos precedentes, de querer transformar lo trascendental en un conocimiento científico es decir, en hipótesis descriptoras de hechos mundanales más o menos contrastadas según su poder predictivo.

Y es que lo trascendental ético-político-estético era, como se ya se aclaró, demasiado valioso como para ser banalizado por la teorización de cuño matemático-científico.

⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 43.

Esta posición sobre la inefabilidad de lo valioso parece asumirla Ludwig Wittgenstein de su admirado Arthur Schopenhauer que escribía aquí:

«La virtud no se enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte y, como en éste, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos».⁷⁷

Antes de comentar esta cita sobre los límites de la conceptualización de lo valioso en los contextos éticos y estéticos, conviene recordar que en la filosofía de Arthur Schopenhauer, como es conocido, las contemplaciones estéticas y éticas de la realidad poseían cierta naturaleza *terapéutica*. Eran terapéuticas en el sentido de que en ambos tipos de contemplación del universo se trascendía, como ya se comentó, el *principium individuationis* –que lo infectaba todo de individualidad, egoísmo y deseos egocéntricos– por lo que se alcanzaba, durante breves y extáticos instantes, un estado de beatitud, de tranquilidad, de sosiego.

Trascender en forma de experiencias ético-estéticas el *principium individuationis*, que era el fundamento tanto de la representación abstracta o conceptualización de lo fenoménico así como de su expresión lingüística, suponía no poder transmitir representacional-conceptual-descriptivamente tales experiencias y, por tanto, convertía ambos sentimientos en inefables, que es lo que Schopenhauer trataba de comunicarnos en esta cita.

Aunque la misión de la filosofía para este pensador era traducir a conceptos los sentimientos también aceptaba que las representaciones conceptuales jamás harían justicia, jamás expresarían los sentimientos más sublimes de entre los que se encuentran los asociados a la experiencia ética y estética.

Siguiendo muy de cerca la estela de Schopenhauer se encuentra Wittgenstein para el que tampoco era posible un conocimiento conceptual científico de lo trascendental ético-estético que fungiera útilmente como un manual de instrucciones para modelar almas buenas y bellas.

Y es que, tanto para Schopenhauer⁷⁸ como para el Wittgenstein del *Tractatus* las acciones, la praxis, los gestos, la conducta eran los vehículos apropiados para *mostrar* lo valioso: la íntima sentimentalidad trascendental de, en y para los seres humanos.

La aplicación terapéutica de esta visión sobre los distintos ámbitos trascendentales es la siguiente:

a) Sobre la política: aplicando lo dicho sobre la naturaleza apriorico-inefable de la ética y considerando aquí que la política es una ética maximalizada, se puede decir que la filosofía política tractariana implícita en la obra le puede servir al lector para sensibilizarse y rebelarse frente a toda praxis política que, por una parte, haga propaganda –es decir, pseudoteorización demagógica o metafísica corrupta– para movilizar y utilizar a la población según los intereses sectarios de la casta política de turno o que, por otra parte, promulgue leyes invasivas con respecto la intimidad de cada ciudadano/a.

En tiempos de Wittgenstein, habían leyes en contra del sufragio universal, de la emancipación de la mujer, de la homosexualidad (el famoso caso del malogrado Turing), de hablar públicamente

⁷⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2009, p. 327.

⁷⁸ Entre muchos pasajes se puede escoger este mismo para recordar el pensamiento de Schopenhauer sobre tal asunto, el fragmento dice así: «Las acciones y las conductas de un individuo o un pueblo pueden modificarse considerablemente con los dogmas, el ejemplo y la costumbre. Pero en sí mismas todas son acciones (opera operata), simples imágenes vacías, y solamente el ánimo que las guía les da significación moral». En Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2009, p. 430.

catalán o euskera en España, por poner algunos ejemplos de leyes irrespetuosas con la dignidad del ciudadano/a.

b) Sobre la ética: análogamente a lo antedicho del trascendental político, el lector del primer Wittgenstein puede iniciar un proceso, no siempre lineal y progresivo, de descondicionamiento ideológico-metafísico con respecto a la maligna influencia de las teorías éticas que éste haya interiorizado acríticamente e involuntariamente a causa del inevitable proceso de socialización, o bien por desesperación –a falta de alternativas mejores coyunturalmente–, o bien por fascinación hacia la religión, la ciencia o el poder sin más.

En efecto, la filosofía tractariana permite perforar todas las capas pseudoéticas –muchas veces elaboradas en el mejor de los casos por charlatanes hipócritas o, en el peor, por fanáticos sociópatas– con el propósito de descubrir o recuperar el núcleo de la propia intimidad moral sepultada por esos estratos de basura ideológica alienante.

En Oriente quizá se llamaría a este proceso de auto-rescate de la propia libertad, dignidad y autonomía moral, tener o tomar conciencia del *brahman*; aquí en Occidente, tal vez se llamaría recuperar la *mayoría de edad* (conocida expresión kantiana) o la conciencia de *emboscado* de Jünger, pero siempre asumiendo la propia finitud.

El proceso de auto-rescate también co-produce, por un lado, una sana rebeldía a la intolerancia del rebaño que permite no dejarse engullir por su modo de vida, por su esterilizador pensamiento unidimensional y correcto, por su mediocridad violentamente impuesta y, por otro lado, un necesario sentimiento de respeto hacia la diferencia, incluso a la decisión general de ser rebaño, para no albergar ningún corrosivo sentimiento de odio o venganza propio de los que sabotean y boicotean diferentes maneras de sentir, pensar o vivir.

No es un relativismo moral lo que se desprende de la ética wittgensteiniana, sino una suerte de *monadología* moral es decir, una posición ética que defendería un respeto a la autarquía y autonomía de cada persona o mónada y una defensa en contra de la violencia, grosera y/o sutil, que se ejerce sobre el ciudadano para manipular su conducta con fines ético-políticos.

En breve: ni somos hombres-masas ni somos merecedores de ser tratados con tecnologías para la formación y control de masas.

c) Sobre la estética: escribía el filósofo y esteta Félix de Azúa al respecto de las artes lo siguiente:

«Las artes, desde el punto de vista más general, como las religiones y las ciencias, parecen más bien un desesperado intento por imponer un sentido a nuestra vida, tan efímera como insensata. O más bien, un intento esperanzado de producir sentido con la misma naturalidad con la que cada año se producen manzanas o hijos, como si fuera una génesis inevitable. Si las religiones se proponen mantener y controlar las relaciones de lo divino (lo inmortal) con la Tierra y de ese modo establecer un espacio de seguridad para nuestra muerte, si las ciencias se dedican al análisis y catalogación de lo que hay en la Tierra para su mejor uso y nuestra particular ilustración, las artes, situadas en medio de ambas, pretenden lo uno y lo otro. De una parte quieren dar representación a nuestra vida en el cosmos, ponernos en algún lugar, por encima, por debajo, junto a los inmortales, a lo mejor fuera de todo, en una exterioridad absoluta similar a la divina. Las artes quieren dar sentido a nuestra inexplicable aparición en el cosmos, pero no por eso renuncian a analizar y dar forma verdadera a las cosas de este mundo, como si de una descripción científica de los objetos y los cuerpos se

tratará».⁷⁹

Este texto, que no es de una obra de temática wittgensteiniana, es un ejemplo de cómo no interpretaba precisamente el arte el filósofo Ludwig Wittgenstein en su primera época. Implícitamente el *Tractatus* concebía la estética o el arte no como una teoría o un instrumento que explicara nada ni tratara de dar sentido a nada sino más bien como un modo de expresión de lo íntimo, de lo valioso, de lo trascendental. Por tanto, el arte no era conceptualizado-degradado con un carácter instrumental sino como la actividad *expresiva* en sí misma y *par excellence* en nuestra cultura, en nuestra común forma de vida.

Conviene observar que el modo proposicional de describir fenómenos científicamente, en este caso el fenómeno del arte, puede presentar aparentemente dichos fenómenos como instrumentos para expresar algo. Pero tal apariencia es una ilusión *óptica* producto de la misma estructura de las proposiciones que resuelve o limita el devenir fenoménico en forma lineal-temporal en su función descriptiva. Así, aunque dé la impresión de que lo valioso sea anterior temporalmente a la acción artística es decir, que sea aparentemente su causa, lo cierto es que lo valioso está siempre presente en la acción artística, sosteniendo la energía de ese movimiento plenamente, en todas sus etapas tal y como los sentimientos generan, mantienen, finalizan y soportan el resultado de la praxis moral.

Des este mismo parecer también es el propio Félix de Azúa que en otro lugar, comentando la diferente arquitectura de Loos y nuestro autor, escribe brillante y acertadamente, en mi opinión, lo siguiente:

«(...) porque Wittgenstein no niega el contenido semántico de la obra [de arte, en general], sino que, a diferencia de los esencialistas [como Loos], niega que las obras sean portadoras de un concepto determinado causalmente. El sentido de la obra no es previo a la obra sino que se produce en el uso».⁸⁰

Aunque esta perspicaz consideración se refiere al Wittgenstein intermedio o de transición también es válida para el Wittgenstein del *Tractatus*.

Esta concepción estética tendría también, análogamente a la política y a la ética, la aplicación terapéutica de descondicionar ideológicamente la contemplación estética del mundo secuestrada por las metafísicas pseudoartísticas que deformarían la sensibilidad de un sujeto inerme ante esa violencia.

Según lo dicho y desde esta perspectiva estética, no existiría una belleza estándar, una belleza dictada por el *Volksgeist*, una tiranía consentida acríticamente sino una pluralidad infinita de maneras de participar, y acceder, de la belleza o lo que es lo mismo: que cada sujeto posee una autonomía inalienable en su contemplación y experiencia estéticas.

Tal liberación de la tiranía podría potenciar no sólo una creatividad reprimida sino una capacidad de empatizar con los artistas de todos los tiempos a través de lo valioso expresado en sus obras, capacidad empática, digo, que habría quedado sepultada por la industria actual del arte y toda su ideología mercantil enmascarada bajo un *marketing* perverso.

Ahora ya puede apreciarse que esta posición antidogmática tractariana de Wittgenstein únicamente ofrecía una hoja de ruta filosófico-terapéutica para adquirir una disposición espiritual de pureza

79 Félix de Azúa, *Autobiografía sin vida*, Barcelona, Mondadori, 2010 pp. 13 y 14.

80 Félix de Azúa, *La invención de Caín*, Madrid, Alfaguara, 2007 p. 203.

antiideológica, de responsabilización absoluta del sujeto en los ámbitos ético-político-estéticos en una época de creciente y exasperante nihilismo.

Como veremos más adelante, Wittgenstein compensará esta angustiosa posición vital-filosófica, propia de un dios, con una mística *sui generis* para relativizar la trágica situación existencial de los ciudadanos a principios del siglo XX y tras la Gran Guerra.

El propio Søren Kierkegaard (1813-1855), como es sabido, se descondicionó del hegelianismo para poder profesar su cristianismo trágico, o trágico cristianismo según se mire, que sin duda influyó claramente en Wittgenstein.

Y por esto mismo no será caprichosa la comparación que se realizará entre el pensador y escritor Albert Camus y nuestro filósofo, pues ambos, junto a Kierkegaard (aunque éste, finalmente, acabó refugiándose en el cristianismo), existe un aire de familia existencialista en sus éticas, sin ser existencialistas de manera ortodoxa (a lo Sartre o Jaspers, por ejemplo).

Conviene recordar, para los que acusan a Wittgenstein de nihilista o relativista moral, lo siguiente: del hecho de que epistemológicamente hablando no pudiesen existir teorías ético-político-estéticas, por ser absurdas o carentes de significado, no implicaba que para nuestro pensador no existiesen esas regiones ónticas, y que, por tanto, todo estuviese permitido y que la ley del más fuerte estuviese tan justificada como la solidaridad con el más débil.

Sencillamente significaba que el más fuerte siempre ha inventado o comprado las metafísicas o ideologías con las que persuadir, y corromper, al más débil de que era inmoral, incívico e incluso antiestético rebelarse, resistirse a su brutal violencia.

Y para descubrir esta verdad era necesaria la práctica de una *ascesis* filosófico-terapéutica –la célebre *escalera* del final del *Tractatus*– que generara una *catarsis* –el tramo a recorrer que representa la estructura longitudinal de la escalera– que terminara en un estado de lucidez –el lugar al que se accede subiendo la escalera– desde el cual percibir la miserable estrategia ideológico-metafísica del más fuerte, del más brutal, del sanguinario esclavizador de masas.

A1.1. Similitudes de la posición ético-político wittgensteiniana con algunos pensadores contemporáneos

Antes de mencionar, muy por encima, algunos tipos de ideologías o metafísicas que pugnan por secuestrar y alienar nuestra vida, viene al caso mencionar que el filósofo y literato francés de origen argelino Albert Camus (1913-1960) también defendió una postura filosófica y existencial que rechazaba entregar la propia vida en pos de una ideología. En su obra *El mito de Sísifo*, en este sentido, llegó a escribir lo siguiente:

«Y estas dos certidumbres, mi apetito de absoluto y de unidad y la irreductibilidad de este mundo a un principio racional y razonable, sé también que no puedo conciliarlas».⁸¹

Es inherente a toda ideología intentar satisfacer *ese apetito de absoluto y de unidad*, que Camus confiesa que siente, tratando no sólo de simplificar la realidad con una interpretación racional de la misma sino de ocultar la irreductibilidad entre la representación de lo real y lo real.

Este pensador y escritor francés era consciente de que no existía una explicación racional que diera cuenta de todo lo real, pues la complejidad de lo real desbordaba cualquier antropocéntrica y vanidosa explicación total de lo concreto. Pero es conocido que toda ideología se publicita, abierta o veladamente, como explicación racional universal y necesaria de lo real y sitúa lo absoluto, su utopía a materializar, en el pasado o en el futuro, relativizando y menospreciando por ello el presente puesto que éste no deja de ser un momento negativo o defectuoso del mencionado fin final absoluto.

Es bien sabido que Albert Camus en su obra *El hombre rebelde* critica mortalmente muchas de las ideologías políticas que habían alienado a la humanidad y habían causado un sufrimiento irreparable en las sociedades europeas desde el siglo XIX en adelante⁸².

En esta obra publicada en el año 1951, tras el desastre de las dos grandes guerras, que también vivió nuestro filósofo Wittgenstein, la primera como combatiente y la segunda como ayudante de enfermería, Camus escribió:

«En el tiempo de las ideologías, hay que ponerse en regla con el crimen. Si el crimen tiene sus razones, nuestra época y nosotros mismos somos consecuentes. Si no las tiene, estamos en la locura y no hay más salida que encontrar una consecuencia, o volvernos de espaldas».⁸³

El filósofo y escritor Albert Camus culpabilizó a las ideologías de, por un lado, provocar la comisión de los crímenes de *lesa* humanidad que se perpetraron durante los conflictos bélicos de la primera mitad del siglo XX y, por otro lado y por si fuera poco, que a posteriori se usaran tales ideologías para racionalizar, justificar tales crímenes insensibilizando con ello al ciudadano medio europeo ante esa nueva forma de barbarie que consistía en hacer aparecerla como *lógica*, como

⁸¹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 69 y 70.

⁸² Albert Camus escribió: «Quizá se considere que en una época que, en cincuenta años, desarraiga, somete o mata a setenta millones de seres humanos, debe sólo, y en primer lugar, ser juzgada». Este fragmento se encuentra en *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2001, p. 10.

⁸³ Albert Camus, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2001, p. 11.

natural. El fascismo, el nazismo, el franquismo o el estalinismo eran una buena muestra de tales perversiones.

En este sentido creemos que tanto Wittgenstein como Camus compartían un frontal rechazo terapéutico a las ideologías.

Ahora bien, a diferencia del pensador vienés, Albert Camus sí propone y expone una moral a seguir, que puede decirse que es mínima y no se trata de otra ideología. Tal moral era rebelde a someterse a cualquier ideología incluso a cualquier sentido de la vida apoyado en valores absolutos bien sean trascendentes o religiosos bien sean inmanentes o histórico-políticos.⁸⁴

Por esto mismo, y para criticar, más si cabe, la lógica totalitaria y destructiva que ordenan y ejecutan la praxis de tales ideologías, Camus llamó a su actitud moral ante la vida *absurda* es decir, carente de sentido absoluto.

En todo caso, ambos pensadores también seguían similar método negativo a la hora de configurar su concepciones éticas que metafóricamente se asemejarían a una reacción inmunitaria contra todo aquello que subestime la vida del ser humano concreto en aras a ciertos valores pretendidamente absolutos o suprahumanos.

Para finalizar esta comparativa, señalaremos que ambos autores tuvieron lecturas comunes de las obras de pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Dostoyevski o Tolstoi, entre otros, por lo que no es improbable que alcanzaran similares conclusiones devenidas de las reflexiones a tales lecturas.

Es preciso añadir que nuestro filósofo Wittgenstein, como es archiconocido, no es original defendiendo su posición antiideológica. Ya Nietzsche criticó toda metafísica y/o toda teleología. También lo hizo Marx, aunque su solución a las ideologías alienantes fue la creación y publicación de otra ideología: la suya. Aunque no se la puede identificar, sin mala fe, con el estalinismo o el maoísmo.

También los llamados *filósofos postmodernos*, que son posteriores a Wittgenstein aunque inmersos en la corriente heideggeriana, como Deleuze, Guattari, Derrida o Foucault verán en cualquier ideología una forma de fascismo encubierto que trata de ningunear de manera totalitaria la dignidad del ser humano concreto.

A pesar de lo dicho, lo que sí parece del todo punto original de la primera filosofía de Ludwig Wittgenstein, es el procedimiento que usó para concluir que toda ideología era pura charlatanería pues carecía de base científica alguna. Tal procedimiento, gracias a que el filósofo Wittgenstein fue un buen conocedor de la razón instrumental científico-tecnológica (diseñó motores, casas etc), atacó el corazón de las ideologías desde *dentro* de la propia ciencia –como buen caballo de Troya–, inventariando y limitando estricta y lógicamente su ontología y su potencia epistémico-discursiva a partir del análisis lógico-lingüístico de sus expresiones a la par que exigiendo que la actividad científica no se ocupara de *solucionar-liquidar* las cuestiones existenciales o vitales, pues en ese territorio humano era totalmente inútil y absurda cualquier clase de aportación que realizara⁸⁵.

84 Albert Camus escribe a este respecto que: «La creencia en el sentido de la vida supone siempre una escala de valores, una elección, nuestras preferencias. La creencia en lo absurdo, según nuestras definiciones, enseña lo contrario». Tal pasaje se encuentra en su obra *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 79. El estilo de vida absurdo para Camus, como es sabido, es antiideológico.

85 Creemos que Wittgenstein montaría en cólera si leyera el libro de divulgación científica de Eduard Punset, *El viaje a la felicidad*, Barcelona, Destino, 2005, pues en él su autor defiende que la ciencia debe ser quien nos guíe hacia anhelada felicidad. Por si fuera poco este di-vulgador al final de este libro propone una fórmula científica que define la felicidad.

En general, y repitiendo lo que ya se dijo, la aplicación terapéutica de la filosofía del primer Wittgenstein se basaba en generar en el lector una actitud escéptica y crítica con toda ideología ético-político-estética. Todas ellas eran pretenciosas, arrogantes y brutales pues pretendían enseñar lo que sólo se mostraba en los hechos, relativizando lo *sagrado*, racionalizando el *misterio* de la vida.

Las ideologías, digámoslo una vez más, banalizan la vida de cada persona en particular porque tal es vista como un mero medio para obtener el fin final abstracto que, a priori, se proponen materializar.

Tal fin final puede consistir desde el diseño de un nuevo ser humano más inteligente (como el que se pasa 8 horas al día jugando a videojuegos) hasta la construcción tecnocrática o neorrústica de un *mundo feliz* que animalice y embrutezca a toda la humanidad o la enfrente en una gran guerra fratricida total final.

Muchos tipos de ideologías están basadas en valores éticos o morales. A continuación comentaremos dos de esos tipos ideologías o metafísicas que tienen como infraestructura una axiología: la teoría psicológica y la pedagógica.

A1.1.2: los límites de la logoterapia.

En sentido muy general, entendemos por logoterapia, como se dijo en la *Introducción* de esta investigación, una técnica terapéutica que consiste en paliar el sufrimiento de los pacientes a través de las palabras, del diálogo o del discurso. El sufrimiento a paliar, dijimos, es la ampliación del dolor generada por una no inteligente interpretación de éste.

También dijimos que toda ideología suplanta lo real por un escenario abstracto, fantasmal que mediatiza fatalmente la relación sujeto-mundo. *Fatalmente*, decíamos, porque ese escenario magnífica ideológica y arbitrariamente el dolor en sufrimiento. Y es que una ideología es una monstruosa industria de violencia virtual, de sufrimiento potencial que se actualiza, que se concreta con la actividad de sus usuarios.

Dicho lo cual, es patente que muchas psicoterapias de la psicología (como el psicoanálisis) son logoterapéuticas.

Si aplicamos la filosofía del primer Wittgenstein para analizar esta ancestral técnica terapéutica practicada en muchas culturas de manera informal o ritual, y aún admitiendo que el propio *Tractatus* es, paradójicamente (que no contradictoriamente), una obra logoterapéutica, puesto que trataba de *curar* por medio del discurso —en este caso filosófico—, resulta coherente decir que esta práctica no tiene sentido.

La logoterapia sería absurda porque según nuestro filósofo, como ya se dijo, sólo podían comunicarse proposiciones de la ciencia natural por lo que todas las cuestiones importantes o trascendentales no podían debatirse por no ser expresables.

Por tanto, esta limitación expresiva reducía la logoterapia a mera conversación superficial, a mera cháchara epifenoménica sin trascendencia terapéutica.

Esta concepción implicaría que, como máximo, únicamente sería lícita, o terapéuticamente apta, una logoterapia, escrita u oral, que hiciera referencia a las cuestiones trascendentales de manera negativa o tangencial, tal y como el primer Wittgenstein hace en el *Tractatus*, y que, consciente de su restringido poder catártico-espiritual, no prometiera más de lo que puede ofrecer.

Pues de lo que se trata con la logoterapia, y esta es la aplicación terapéutica de la filosofía del *Tractatus* aquí, es de inducir una sana e inteligente actitud escéptica en el lector u oyente ante los charlatanes/as y criminales que prometen *curar* a las personas declamando propaganda asentadas, y perpetradas a partir, en: ideologías políticas, religiosas, pseudocientíficas.

A pesar de esto, admitimos que el laconismo wittgensteiniano es demasiado radical en este aspecto o, tal vez fingidamente exagerado, como la duda hiperbólica del filósofo Descartes en su *Discurso del método*. Tal fingimiento tal vez enfatizaría la creencia de que el significado de la vida es algo íntimo, no sujeto a debate alguno y que es más útil reflexionar y meditar filosóficamente, como Agustín de Hipona en sus *Confesiones*, sobre lo profundo que hablar de ello sin seriedad y necesidad.

En resumen: El primer Wittgenstein invitaría al lector a meditar sobre su vida de manera autónoma y crítica para no caer en una suicida o esclavizadora heteronomía. La gravosa carga que soportaría tal lector sería, tras asumir lúcidamente su situación, vivir solitariamente, dentro de una sociedad autoengañada, para mantener su pureza antiideológica.

A1.2.2. Similitudes con esta posición wittgensteiniana y la escuela psicológica llamada Logoterapia

Algunas escuelas psicológicas, como la Logoterapia, fundada por el psicólogo y filósofo Víctor Frankl (1905-1997), tratan a pacientes que se preguntan desesperadamente si merece la pena vivir a raíz de ciertas experiencias que no han podido asimilar, cuyo sentido se les escapa y produce en ellos no sólo un terrible dolor sino también un lacerante sufrimiento.

El trabajo del psicoterapeuta frankliano no consiste en dar al paciente el sentido a la experiencia dolorosa, impidiendo que autónoma y libremente lo encuentre él mismo, tal y como dijimos que defendía implícitamente la filosofía Wittgenstein, sino en orientarle y disponerle a que lo encuentre por sí mismo, que es también lo que nuestro filósofo esperaba que sucediera tras la lectura de su *Tractatus*.

De aquí que el psiquiatra Víctor Frankl escribiera que:

«Aunque ningún logoterapeuta *prescribe* un sentido, sí puede describirlo. Me refiero a que puede describir qué pasa en un hombre cuando experimenta algo significativamente, sin aplicar a esas experiencias pauta alguna preconcebida de interpretación. Para decirlo en pocas palabras, nuestra tarea es recurrir a una investigación fenomenológica de los datos inmediatos de la experiencia vital real. De un modo fenomenológico, el logoterapeuta puede ampliar y ensanchar el campo visual de este paciente en lo tocante a sentidos y valores, haciendo que cobren importancia, por así decir».⁸⁶

Ambos autores, tanto el existencialista Frankl como el no existencialista Wittgenstein, coinciden en la máxima kierkegaardiana que señalamos más arriba de *tratar de abrir los ojos* a sus oyentes o a sus lectores a través de sus respectivos *logoi*.⁸⁷

Ahora bien, en la postura logoterapéutica de Frankl se observa una posición ideológica que se consume cuando éste acepta que el sentido vital de una persona puede estar en los valores absolutos religiosos (como el caso del filósofo existencialista Karl Jaspers), y que es ajena a la posición del primer Wittgenstein. Y es que para el vienés Víctor Frankl muchas ideologías pueden, en un momento dado, potenciar el valor terapéutico-curativo de las experiencias catastróficas que una persona no puede temporalmente *digerir* desde su personal concepción del mundo y de la vida.

En efecto, para que se produzca la necesaria y salutífera compresión e integración de tales experiencias, que impedirían la aparición del sufrimiento, o incluso el suicidio en esa persona, se puede *echar mano* según Frankl de algunas ideologías para usarlas como herramientas que amplíen el *campo visual* de su paciente. Pongamos, a modo de ejemplo ilustrativo, un caso que atendió este psiquiatra vienés:

«En una ocasión, un médico internista ya mayor vino a mi consulta por padecer una depresión grave. No podía superar la pérdida de su esposa ocurrida dos años antes a quien él había querido por

⁸⁶ Víctor Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2001, p. 29.

⁸⁷ Francisco Arenas-Dolz y Carmen Cubel Masiá en su escrito *Logoterapia: entre ética médica y retórica*, reconocen que en la logoterapia de Frankl: «El logoterapeuta no le impone juicios de valor, pues quien tiene la responsabilidad de juzgar es el paciente». En *Actes del XIV Congrés valencià de Filosofia, Peñíscola 21, 22 i 23 de Març de 2002*, Societat de Filosofia del País Valencià.

encima de todo. ¿Cómo podía ayudarlo? ¿Qué es lo que debía decirle? Bueno, me guardé de empezar a contarle cosas y más bien le puse ante una pregunta: «¿Qué habría sucedido, doctor, si usted hubiera muerto primero, y su esposa hubiera tenido que sobrevivirle?» «Oh» dijo él, «para ella hubiera sido terrible; ¡cómo hubiera sufrido la pobre!» A lo que yo repliqué: «Ya ve, doctor, a ella le ha sido ahorrado ese sufrimiento, y usted es la causa de habérselo ahorrado; pero ahora, usted debe pagar por ello sobreviviéndola y llorándola.» No dijo nada, me dio la mano y tranquilo salió de mi despacho. El sufrimiento deja de serlo en cierta manera en el momento en que se le encuentra algún sentido, como puede serlo el de un sacrificio».⁸⁸

Con este ejemplo hemos pretendido ilustrar el método logoterapéutico frankliano cuya finalidad en resumidas cuentas es enseñar una manera buena y correcta, desde el punto de vista medicinal, de sufrir.⁸⁹

Porque vivir comporta asistir, entre otras cosas, a experiencias terribles que ciertas cosmovisiones pueden ayudar a asumirlas o pueden volverlas cada vez más insufribles.

De aquí la importancia que le concedemos a valor terapéutico de la filosofía wittgensteiniana pues creemos que la posición filosófica en el *Tractatus* puede usarse terapéuticamente, sin traicionar ni el espíritu ni la letra de la obra, para crecer espiritualmente aprendiendo del dolor y del sufrimiento en lo posible y mejorar así nuestra calidad de vida.

Para acabar aquí la comparativa entre Frankl y Wittgenstein, insistimos en afirmar que nuestro filósofo operaría logoterapéuticamente, en el sentido antes mencionado, evitando mal-integrar experiencias dolorosas por medio de ideologías, mientras que la diferencia más significativa entre ambos es que Frankl usa todos los recursos a su alcance, incluidas las ideologías, para ayudar a su paciente a que integre tales experiencias.

En este aspecto son absolutamente incompatibles pues nuestro autor prefiere vivir en la soledad antiideológica que en la compañía coyuntural o permanente de una ideología, como se vio en A1.1.

Lo cual podría significar, dicho sea de paso, que Frankl tampoco creía en *la* mecánica ética o terapéutica definitiva, sino en el uso de ideologías que fuesen efectivas en cada caso en particular. O más brevemente: que en el fondo defendía un eclecticismo circunstancialista, un oportunismo utilitarista, calificación que hago en un sentido no peyorativo.

⁸⁸ Víctor Frankl, *op.cit.*, p. 40.

⁸⁹ Enseñar y aprender a sufrir también fue un tema debatido en la antigüedad. El propio Aristóteles, siguiendo y reflexionando sobre lo dicho por Platón escribe: «Por lo cual debemos ser educados de alguna manera directamente desde la niñez, tal y como dice Platón, de manera que nos alegremos y suframos con las cosas que se debe, pues ésta es la recta educación». En *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2005, p.79 (1104b10-15).

A1.2: El valor pedagógico del sufrimiento

Se puede decir que para el ser viviente humano que sufre, la aplicación y desarrollo libre y autóoma de la filosofía *tractariana*, mediante la aplicación de su método lógico-lingüístico terapéutico, podría ser una tentativa interesante para paliar en lo posible el dolor impidiendo la emergencia y permanencia del sufrimiento.

Esta opción filosófica de aprender del sufrimiento –su etiología, su mecánica, las formas que adopta, sus modos de transmisión y de desactivación– para integrar el dolor inteligentemente sin generar ese daño colateral es una opción que, como ya se dijo en la *Introducción* de esta investigación, lleva siglos ensayándose logoterapéuticamente.

La dedicación a esta singular dicha actividad filosófico-curativa sólo es apta para pocas personas debido fundamentalmente a que es un modo de vida comprometido con lo valioso y, por tanto, comprometido con un nivel máximo de exigencia y compromiso con la verdad –y no sólo intelectual– que muy pocos/as eligen o soportan desarrollar.

Algunos renunciaron a todo un reino, como cuenta la leyenda que realizó el príncipe Siddharta, otros a una gran fortuna, como Ludwig Wittgenstein, para poder llevar a cabo dicha actividad elitista.

En efecto, la adquisición de la sabiduría terapéutica exige un tipo de sacrificio extraordinario que, por si fuera poco, no lleva garantizado un éxito asociado.

La sabiduría terapéutica, su adquisición y práctica, implica a su vez un crecimiento espiritual, una amplitud de miras, un aumento en la lucidez de la persona. Parece ser que Ludwig Wittgenstein escribió sus mejores páginas, en opinión de muchos, al final de sus días como enfermo de cáncer.

Esta lucidez es el valor pedagógico del sufrimiento cuando se lo afronta y disuelve inteligentemente aunque su poder no sea suficiente para vencer la muerte .

Esta aplicación terapéutica consiste en rescatar el valor pedagógico del sufrimiento como principio básico para desarrollar un buen arte de vivir y se deriva de la propia biografía de nuestro autor. Veamos cómo.

Como es bien sabido, la experiencia bélica en la Gran Guerra del joven Ludwig Wittgenstein le ayudó a valorar su vida lo suficiente como para no suicidarse, tal y como hicieron por diferentes motivos varios de sus hermanos.⁹⁰

El combatiente Wittgenstein anotó en su diario de guerra, periodo en el cual elaboró sorprendentemente la mayor parte del contenido del *Tractatus*, lo siguiente:

«Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida».⁹¹

Esta anotación significaba que su opinión personal sobre el significado de la vida no se basaba ya

90 Tales hechos son *topoi* que se narran en las ya clásicas biografías sobre este pensador. Por ejemplo en la de Wilhem Baum, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1988, en los capítulos 4 y 5.

91 Ludwig Wittgenstein, *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 149.

en ninguna ideología o metafísica épico-romántica sino en el muy probable e inminente hecho de la muerte, de su *propia* muerte, en una de las escaramuzas en las que se vio envuelto durante la Gran Guerra. Y es que cuando una persona participa en un enfrentamiento bélico, con todo lo que ello supone, la muerte ya no es una abstracción o un ideal de la propaganda política, sino un acontecimiento muy real que obliga a esa persona a revalorizar su mundo y sus prioridades. Esto mismo, esta catarsis espiritual, le ocurrió al propio Wittgenstein.

Otra anotación en su diario de guerra también ilustrará el anterior comentario:

«Ayer fui tiroteado. Sentí miedo. Tuve miedo a la muerte. ¡lo que ahora deseo es vivir! Y resulta difícil renunciar a la vida cuando se le ha tomado el gusto. Pero precisamente eso es «pecado», vida irrazonable, falsa concepción de la vida. De cuando en cuando me convierto en un animal. Entonces soy incapaz de pensar en ninguna cosa que no sea comer, beber, dormir. ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior. En esos momentos estoy entregado a mis apetitos y a mis aversiones. En esos momentos es imposible pensar en una vida verdadera».⁹²

Es ampliamente conocido que cuando Ludwig Wittgenstein se alista en el ejército de su país, para luchar en la Primera Guerra Mundial, lo hace con la intención de morir. Pero es esta trágica experiencia de la guerra, paradójicamente, la que lo rehabilita para la vida no sin cierto sentimiento de culpabilidad por apegarse en exceso a la vida, como ha podido apreciarse.

El estudioso extremeño de Wittgenstein, el profesor Isidoro Reguera, también opina que la vivencia de la guerra operó beneficiosamente sobre nuestro pensador pues éste:

«Años más tarde manifestó a su sobrino, Felix Salzer, algo que parece que repetía con mucha frecuencia: «La guerra me salvó la vida, sin ella no sé qué hubiera sido de mí»».⁹³

y

«Cuando vuelve ese mes a Viena, a sus treinta años, Wittgenstein ha cambiado, es otra persona. Del dandi arrogante que era ha surgido un hombre de sencillez tolstoyana».⁹⁴

Ésta es una prueba más de que la biografía del propio filósofo Wittgenstein nos sirve para recomendar la aplicación terapéutica que se deriva de ella y que consiste, como ya se adelantó y dándole ahora un poco más de profundidad de campo, en aprehender autónomamente de la experiencia del dolor y el sufrimiento el sentido de la vida.

Bien es cierto que nuestro joven Ludwig buscó deliberadamente la terrible experiencia que supone combatir en una guerra, pero no es menos cierto que, como buen alquimista espiritual, supo

⁹² Ludwig Wittgenstein, *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 155.

⁹³ L.W., *op. cit.*, p. 173.

⁹⁴ Isidoro Reguera, *Ludwig Wittgenstein, un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf, 2002 p. 42. La lectura de la obra de Tolstoi *Breve exposición del evangelio* al inicio de la contienda bélica, impresionó e inspiró mucho a Wittgenstein. Tal hecho lo comenta el propio Isidoro Reguera en el epílogo a los *Diarios secretos*, llamado *Cuadernos de Guerra*, en la p. 212, de la edición antes indicada.

transmutar tal experiencia en sabiduría y en amor por la vida.

Por otra parte, y por si fuese necesario, que el primer Wittgenstein era plenamente consciente del uso terapéutico de la filosofía puede apreciarse cuando nuestro autor se lamentó amargamente de la suerte de su hermano Paul, de profesión pianista, cuando se enteró de la pérdida de su brazo derecho durante la contienda. El pasaje recogido de su diario de guerra reza así:

«¡Una y otra vez tengo que pensar que el pobre Paul, que de repente ha visto *malograda su profesión!* ¡Qué horrible! ¿Qué filosofía sería precisa para sobreponerse a una cosa así! ¡Si es que siquiera es eso posible a no ser mediante el suicidio!!».⁹⁵

Aquí se hace patente que para nuestro pensador la filosofía era la única instancia que, según él, en aquella época de su vida, podía conseguir la actitud correcta para sobreponerse al dolor y al sufrimiento que, de ser insuperables, en último término, se eliminarían mediante el suicidio.

Ni Ludwig ni Paul Wittgenstein se suicidaron, como es sabido, porque quizá encontraron, cada uno por su cuenta, una filosofía de vida resistente a cualquier sufrimiento y rebelde ante el suicidio.

En este sentido, escribía Albert Camus, al inicio de su obra *El mito de Sísifo*, que:

«No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía».⁹⁶

Ahora sabemos, a toro pasado, que tanto Ludwig Wittgenstein como Albert Camus descubrieron que la respuesta a esa cuestión fundamental no se encontraba ni en la ciencia, ni en las ideologías ni en las religiones institucionalizadas sino que podía surgir a partir del padecimiento, y del posterior aprendizaje, de experiencias terribles que ninguna descripción puede transmitir enteramente ni por asomo.

⁹⁵ L.W., *op. cit.*, p. 81.

⁹⁶ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 13.

A1.2.1.:Un comentario sobre cierta pedagogía actual

En nuestra sociedad un número cada vez más mayor de personas forma parte de la gran corriente de individuos muy intolerante a las frustraciones. En general, tal defecto en la personalidad de los individuos ha sido producido por la educación permisiva y sobreproteccionista de la que han sido casi víctimas.

Algunos padres omiten su deber de educar a sus hijos y delegan su acción educativa en los maestros y profesores. En casa de estos, tales niños, que luego serán adolescentes, se comportan como pequeños dictadores⁹⁷ que chantajea a sus padres para salirse con la suya; algunos, por ejemplo, amenazan con no estudiar si no se compran la moto de turno o no reciben la paga que *merecen*.

Al parecer, como nadie les ha enseñado a discernir que hay cosas que no se pueden hacer porque son perjudiciales por sí mismas o su consecución perjudica a uno mismo y/o a un tercero, no toleran que sus deseos no se cumplan de manera inmediata y cómoda.

Por ello, cada vez más se van maleducando a personas en el sentido de que se les hace muy vulnerables hacia las frustraciones. Y ya se sabe que el estudio académico implica obtener resultados, a medio y largo plazo, mediante un esfuerzo continuado cuyo objetivo no se suele entender de manera inmediata.

Así, por ejemplo, muchos estudiantes no entienden por qué estudian cálculo integral hasta que no empiezan el primer año de carrera en alguna ingeniería (a veces hasta que no leen por su cuenta alguna obra sobre historia de las matemáticas). Esto supone que la paciencia se convierta en una virtud esencial en la actividad intelectual y académica.

La reacción ante una frustración suele ser, como se sabe, o bien de ira y violencia, o bien de tristeza o depresión ante el obstáculo que impide la satisfacción de un deseo apremiante que puede ir dirigido hacia un objeto o una persona. En la adolescencia, el fenómeno se agudiza mucho más porque tal etapa de la vida es problemática y decisiva en sí misma, como es sabido.

Tal fenómeno se aprecia muy claramente en las aulas de primaria o de secundaria ya que el perfil medio del alumno de primaria y secundaria cada vez más, sin serlo ni mucho menos del todo, está dejando de ser el de una persona sufrida o esforzada para pasar a ser el de una persona hedonista-utilitarista de medio pelo que se rinde, sin oponer resistencia, ante el primer suspenso que se encuentra en el boletín. Muchos estudiantes inteligentes no llegan a superar la ESO debido a esa carencia de paciencia y de visión de futuro.

La irresponsabilidad de esos padres que practican tal pedagogía, a veces, fatalmente, traspasa el ámbito familiar y se transmite a las instituciones educativas, como la que se desarrolla en Catalunya, en la que no se suspende a los alumnos de primaria que no consiguieron sus objetivos académicos por principio tácito (esto ha sido denunciado por la Fundació Bofill y el famoso *Informe Pisa*, ambos del 2007); o bien en la ESO (Educación Secundaria Obligatoria), que como es sabido, se les promociona de curso tras repetir un curso que no han conseguido aprobarlo mediante el inicuo *imperativo administrativo*. Esto también origina un agravio comparativo con los que cumplen con su derecho y obligación de estudiar y se les envía el mensaje pernicioso: «apruebas igual, pero más tarde, si no estudias».

Estos individuos maleducados o *malentrenados* en la frustración, por una parte, son presas fáciles, una vez llegan a ser adultos, por ejemplo, para las sectas destructivas de todo pelaje, el consumo de drogas para olvidar esa frustración y, por otra, son mucho más manejables por los gobiernos

⁹⁷ El fiscal de menores Javier Urrea tiene un libro donde explica detalladamente lo que aquí explicamos muy brevemente y que se llama *El pequeño Dictador*.

demagogos y populistas así como por las empresas que les explotarán laboral y despiadadamente.

Actualmente el poder de las sectas destructivas ha aumentado escandalosa y cínicamente, y para ello se han nutrido y se nutren de personas que, consciente o inconscientemente (o voluntaria o involuntariamente), creen en la existencia de *la* metafísica moral que les haga felices *eternamente*.

Y es que existe en las personas humanas contemporáneas un deseo de eternizar la felicidad propia a través de la práctica de toda suerte de arbitrarias mecánicas morales fruto de un miedo, casi patológico, a sufrir o a soportar hechos o circunstancias *desagradables* como la muerte de un ser querido, el desamor, el padecimiento de una enfermedad, la tenencia de una discapacidad etc. Tales sectas, como la secta *Opus Dei*, ofrecen un narcótico ideológico para tales víctimas que todavía las arruinará más si cabe porque a esta situación se le añade el sufrimiento que en la familia y en las relaciones personales origina ese tipo de integrismo cristiano.

El poder catártico de estos hechos dolorosos, que intencionadamente nosotros llamamos *desagradables* para criticar la sensibilidad ideológica que los trivializa con esta denominación, queda totalmente desvirtuado cuando se justifican, simplificándolos, usando para ello cualquier tipo de ideología.

En efecto, las ideologías impiden, como ya se mencionó en el fundamento general de las aplicaciones terapéuticas, que la vivencia inteligente de tales vicisitudes nos pueda permitir en la medida de lo posible revolucionar nuestra vida (o nuestro pensamiento y praxis) hacia modos más salutíferos y beneficiosos, en sentido no utilitario ni utilitarista, para lo demás y para nosotros mismos.

La pérdida de un ser querido, aunque catastrófica, puede darnos la oportunidad de, pongamos por caso, liberarnos del yugo consumista. No se trata de ahorrarnos el luto por ese ser querido sino de eliminar prejuicios y revalorizar nuestra vida aprovechando ese punto de inflexión en la rutina preprogramada de nuestras existencias.

El filósofo Wittgenstein, como es archisabido, se hizo maestro tras la Gran Guerra por lo que no es arbitrario que aquí hayamos dicho algo sobre las ideologías pedagógicas que inspiran leyes educativas y que a su vez se fundamentan en ideologías ético-políticas.

Estas metafísicas pedagógicas serían las aplicaciones coherentes –pero no por ello menos brutales, crueles y arbitrarias– de las ideologías ético-políticas. Su fin sería idiotizar al individuo inoculándole las pseudoteorías ético-políticas para manipularlo a su antojo y de esa manera consolidar el actual *stablishment*. La lectura del *Tractatus logico-Philosophicus* ayudaría a descubrir que tales pseudoteorías son gigantes con pies de barro.

En conclusión: sería bueno para nuestro país pasar de la cultura del pelotazo al pelotazo de la cultura. Las nuevas generaciones de jóvenes no merecen vivir en un mundo feliz huxleriano.

A2) Sobre la ansiedad y la posibilidad *tractariana* de hacerle frente

Otra de las aplicaciones terapéuticas de la filosofía del *Tractatus* de Wittgenstein creo que es su capacidad para disminuir la ansiedad en el lector que asume la perspectiva general de la existencia humana que desprende dicha obra. La idea es partir, y meditar, del siguiente fragmento que se lee en el *Tractatus* y que dice así:

«6.373 El mundo es independiente de mi voluntad.

6.374 Y aunque todo lo que deseamos sucediera, esto sólo sería, por así decirlo, una gracia del destino, dado que no hay conexión *lógica* alguna entre voluntad y mundo capaz de garantizar tal cosa, ni nosotros mismos podríamos querer la hipotética conexión física».⁹⁸

Antes de analizar este fragmento cabría preguntarse si la oposición entre la voluntad humana y el mundo, entendido aquí como realidad empírica, está realmente justificada por los presupuestos de la metafísica tradicional.

Para que *funcione* dicha oposición, la metafísica tradicional entiende el yo o la voluntad humana como una *res cogitans* cartesiana esto es, como una sustancia inmaterial que piensa, siente, desea, calcula y que existe unida al mundo material, la *res extensa*, de manera accidental.

Ahora bien, el filósofo Wittgenstein, en cambio, consideraba que el yo o voluntad humana era lo siguiente:

«5.631 El sujeto pensante, representante no existe. Si yo escribiera un libro «El mundo tal y como lo encontré», debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro.

5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. (...)

5.641 Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el «mundo es mi mundo». El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo».⁹⁹

Puede observarse como Wittgenstein comprendía el yo o *sujeto metafísico* no como una sustancia sino como una actividad cuya función era limitar el mundo esto es, ser un espejo lógico que lo reflejara y lo asumiera valorándolo singularmente.

Para esa singular valoración o evaluación del mundo de cada sujeto se necesitaba, como ya se dijo, la presencia e influencia de los deseos y sentimientos ético-estético-religiosos que, a modo de criterio trascendental, juzgan el mundo como feliz o infeliz.

Esta singularidad mundanal de cada sujeto a la hora de reflejar y afrontar el mundo conducía a considerar que:

⁹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 175.

⁹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 143-147.

«5.621 El mundo y la vida son una y la misma cosa.
Yo soy mi mundo».¹⁰⁰

De aquí que se pueda decir que el filósofo Wittgenstein concebía finalmente el *yo* o *voluntad humana* como *mi mundo o mi vida* o, mejor dicho, como esa actividad que es mi vida o mi mundo.

Esta sería propiamente la única descripción válida porque se hace *desde dentro* del mundo, *desde dentro de sus límites* –y no hipostasiando ningún gaseoso *meta-lugar*–, tal y como rezaba el *Prólogo* del *Tractatus*. Pues ¿desde qué *meta-lugar*, o punto de referencia extramundano, podemos situarnos para distinguir ambas instancias, el yo y el mundo? Tal meta-lugar debería estar fuera del mundo y de la voluntad humana, lo cual es absurdo pues los seres humanos no podemos observar desde fuera del mundo (¿en un universo paralelo?) y, mucho menos, desde fuera de nuestra voluntad –contemplar es, además, un acto voluntario que implica la atenta *voluntad* del contemplador–.

Ahora bien, y con esto pasamos a analizar el primer fragmento que aparecía al principio de A2, nuestro filósofo escribía dicho fragmento para que su lector tomara conciencia de que no existía una conexión lógica entre lo que una persona deseaba y la sucesión casual de acontecimientos que se efectivizaban en el mundo; lo cual no suponía sostener el antemencionado dualismo heterogéneo sustancial cartesiano.

Y es que la única conexión lógica que existía se daba, y garantizaba, en la relación de correspondencia entre las proposiciones verdaderas y los hechos del mundo que éstas describían, como ya se comentó.

Incluso el filósofo vienés llegó a escribir que «ni nosotros mismos podríamos querer la hipotética conexión física» tal vez porque ni nosotros mismos, como especie, sabemos bien qué es lo mejor para nosotros mismos (las dos guerras mundiales dan fe de ello).

De la toma de conciencia de la independencia entre el mundo, entendido éste como sucesión casual e imparable de estados de cosas, y la voluntad humana, entendida ésta como forma de afrontar dichos hechos, desde los argumentos esgrimidos por Wittgenstein, surgía la actitud existencial del *Tractatus* que consistía en someterse al mundo, renunciando a los deseos de cambiarlo, consciente de que la marcha del universo era indiferente ante los deseos y sueños humanos más caros como, por ejemplo, esto lo decimos nosotros, la consecución de la inmortalidad humana.¹⁰¹

En coherencia con esto el filósofo Wittgenstein escribía:

«6.43 Si la voluntad buena o mal cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el de infeliz».¹⁰²

100 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 143.

101 Sobre la inmortalidad del alma humana nuestro autor creía lo siguiente en su primera época: «6.4312 La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir tras la muerte, no sólo no está garantizada en modo alguno, sino que, ante todo, tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él. ¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna, entonces, tan enigmática como la presente? La solución al enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside fuera del espacio y del tiempo. (No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver)». Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 180 y 181.

102 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 179.

Por tanto, y en esto repetimos lo que escribimos sobre la ética del *Tractatus*, la única libertad frente al fatalismo del mundo estaba en la manera de vivir, feliz o infelizmente, los acontecimientos que sucedían de manera inexorable esto es, *cambiar los límites del mundo*.

Ciertamente esta postura es muy similar a la que los filósofos estoicos, como Epicteto (50-¿130?), defendieron en su tiempo. Y esto es así porque tanto el estoicismo como el *Tractatus* de Wittgenstein comparten en este sentido cierta lucidez frente al fatalismo –que en el caso de Wittgenstein es una convicción profunda y duradera a la que arriba desde la práctica y profesión de su personal *misticismo*–.

En este sentido, ambas filosofías entienden que toda persona que no sea consciente de este especial fatalismo que impregna el universo, tiende a responsabilizarse en exceso por todo aquello que acaece en su entorno humano.

En la tradición cristiana a tal exceso insalubre, como bien observó el filósofo Nietzsche, se le puede llamar *culpabilidad*. Nosotros señalamos, simplemente, que tal exceso produce ansiedad y que, en general, se puede decir que es un sentimiento de temor hacia el futuro el cual es percibido por la persona ansiosa como demasiado incierto, como demasiado incontrolable y peligroso.

Parece muy probable que ese temor haya nacido de la habitual experiencia que produce la insatisfacción de ciertas expectativas que proyectamos en el mundo. Esta insatisfacción es directamente proporcional a la fe con la que esperábamos cosechar los resultados imaginados pero no actualizados.

Ahora bien, lo que nos querría decir Wittgenstein, atendiendo a la cita antes expuesta, es que lo realmente raro y extraño, una *gracia del destino*, sería que nuestra voluntad personal determinara los hechos que suceden en nuestro entorno y que, por tanto, la ansiedad sólo es producto de la ilusión de control que en la persona ha creado cierta manera metafísica de creer y pensar.

Porque, en rigor: el futuro es incierto, la única expectativa de segura satisfacción es la propia muerte.¹⁰³

No necesitamos estudiar la Teoría del Caos matemática para comprobar la complejidad que pueden generar sencillas ecuaciones matemáticas en su representación gráfica para asumir, de manera análoga, la gigantesca complejidad e incertidumbre que continuamente genera el universo en su devenir.

Basta con atender a la argumentación del *Tractatus* para ser sensible a que a cada segundo suceden en nuestro mundo millones de hechos empíricos que no podemos controlar y de cuya influencia no alcanzamos a prever. Tales hechos pueden ir desde la existencia de los ácaros hasta la colisión de dos galaxias.

Esa es la naturaleza esencial de la realidad y lo otro, la creencia en un universo previsible y manipulable a voluntad, es sólo una ilusión metafísica que tiene su origen en las ideologías tecnocráticas que surgen a medida que la Razón Instrumental, dirigida por las multinacionales asesoradas por el colectivo científico mercenario que remuneran, domina (que no controla) el entorno.

103 No le fue fácil al propio Wittgenstein adaptarse al rigorismo que implicaba la austeridad de su ética, como puede leerse en sus diarios de guerra. Como muestra de lo que decimos apuntamos la siguiente entrada en su diario: «Una sola cosa es necesaria: ser capaz de ver como un espectador todo lo que le ocurre a uno. ¡RECOGERSE! ¡Que Dios me ayude!». Ludwig Wittgenstein, *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 47. Como puede apreciarse Ludwig Wittgenstein se obliga a ser un mero espectador de lo que le ocurre, a no intervenir, a no crearse expectativas, a que Dios le envíe lo mejor. Pero en este autoobligarse trasciende su rebeldía ante lo que acontece y, a su vez, causa parte de su ansiedad. La otra parte de su ansiedad durante la guerra la padecía ante la idea de no acabar su trabajo intelectual y quedarse en la mediocridad de un vano intento. A este respecto nos explica Isidoro Reguera que: «Todo esto habla de una clara sacralización del trabajo intelectual, al que parece considerarse a la vez una misión, una ofrenda y un don fáticos y sagrados». Isidoro Reguera, *op. cit.*, p. 213. Ya sabemos que cuando su vida se pone en claro peligro toda esta ansiedad desaparece drásticamente, al menos durante un tiempo. Ver notas 41 y 42.

Tal vez esta ilusión metafísica de seguridad antropocéntrica ante el mundo pudiera tener cierto valor biológico adaptativo necesario para la supervivencia de la especie humana en situaciones límites pero cuando se convierte en un crónico y eufórico prejuicio cotidiano alienante, las consecuencias para las personas pueden ser catastróficas, suicidas.

Así entendemos, por ejemplo, que para decidir ser padres se necesita cierta –sana y necesaria– confianza en que tal modo de vivir es bueno. Sin duda esa confianza puede alimentarse, o no, de esa ilusión metafísica que en este caso tendría un claro valor adaptativo y biológico.

Por el contrario, y daremos ahora un ejemplo negativo de ese tipo seguridad, la temeridad con la que algunos conducen sus automóviles parece estar basada en la ilusión metafísica de la propia invulnerabilidad y, ciertamente, tal apriori deja miles de muertes en las carreteras causados, directa o indirectamente, por excesos de velocidad.

Ya el filósofo y poeta Leopardi, analizó la ambivalencia de las ilusiones en la vida humana, como es sabido.¹⁰⁴

Con todo, y siguiendo a Wittgenstein, aunque no podamos cambiar el mundo sí podemos cambiar o mejorar nuestra manera de percibirlo, de sentirlo. La actitud y vivencia del mundo puede moldearse evitando la ansiedad sin caer, a su vez, en los peligros que comporta la indiferencia y/o la temeridad, y conservando la prudencia –que no es cobardía, como ya es sabido–.

Ser prudente implica comprometerse en proyectos o empresas con la lucidez suficiente como para aceptar que el desarrollo de tales dependen de factores ajenos a nuestra voluntad, por mucha tecnología que se ponga en el empeño. Ser prudente implica, por tanto, ser consciente de la propia finitud.

A este respecto, en muchas películas de ciencia-ficción, como *Alien*, *el octavo pasajero*, se repite una y otra vez el mismo mensaje, la misma advertencia: aunque desarrollemos una tecnología que nos permita colonizar planetas extra-solares, crear rutas comerciales mineras o de otro tipo –circunstancia que implica inquietantemente que el sistema capitalista se globalizará en todo el Universo–, lo cierto es que el Universo es tan rico y complejo que una *simple* especie alienígena (que en la película simboliza el Caos, lo no sujetable por la Razón Instrumental) sin tecnología y parasitaria puede destruirnos.

Por consiguiente, y tras la digresión, el voluntarismo sólo resulta útil si es consciente de sus límites prácticos y no provoca ansiedad.

Ni que decir tiene que muchas ideologías inducen a las personas a creer que son ciudadanos fracasados porque no han alcanzado objetivos cuya materialización dependía, según dan a entender esas mentiras institucionalizadas, exclusivamente de las voluntades de tales personas.¹⁰⁵

Lo peligroso de tales engaños masivos como, verbigracia, el del *american way on life* –en especial a lo que atañe al ideal del *man made self*–, es que contempla la voluntad del individuo como una instancia *sobrenatural* en el sentido de que la cree con un poder suficiente como para transformar absolutamente la realidad a capricho y conseguir el éxito social y económico, la autorrealización humana esto es, hacerse rico.

104 Por ejemplo, y entre otros muchos fragmentos, en el párrafo 8 –de su *Zibaldone de pensamientos*, Barcelona, Tusquets, 1990, página 50– Giacomo Leopardi escribe genial y sabiamente sobre este asunto.

105 En este sentido la ansiedad sería uno de los males provocados por los inalcanzables ideales que la cultura propone al individuo para mantenerlo en una neurosis estable, que es un estado, por otra parte, idóneo para que sea convenientemente *administrado y gestionado* por el Estado y las grandes multinacionales. Tal tesis la defendió, en mi opinión muy convincentemente, el pensador Sigmund Freud en su conocida obra *El malestar en la cultura* que puede leerse traducida al castellano en Alianza Editorial.

Pero esa metafísica o red de prejuicios sobre el poder sobrenatural de la voluntad humana, ese magalómano voluntarismo exacerbado, no es sólo falsa sino que arruina la vida de muchas personas que se sienten fracasadas injustamente. El sentirse fracasado genera más ansiedad y frustración, que son los ingredientes esenciales de la violencia terrorista y suicida en último extremo.

Un dato: la mayoría de los adolescentes de EE.UU. que tirotearon y asesinaron a sus compañeros y profesores en sus centros de estudio, se consideraban fracasados. Esto no justifica ni explica tal horripilante comportamiento pero señala, a nuestro modo de ver, la presión social a la que están sometidos los adolescentes fruto de la prisión metafísica perversa que los programa para que deseen ser *espectaculares* o no ser –entendiendo el concepto espectáculo a la manera peyorativa de Debord–.

Tal ideología, muy empapada de darwinismo social, los/as *obliga* a competir para triunfar, para ser famosos, delgados, para tener más pecho, para ser más guapos y ricos etc.. Parece muy probable que esos asesinos adolescentes no tuvieron jamás la oportunidad de relativizar y desactivar esta ideología-bomba reflexionando críticamente sus límites.

En este sentido el documental *Bowling for Columbine* de Michael Moore, aunque demasiado simplista en la etiología que ofrece para explicar la violencia en EE.UU, es útil para percibir que los autores materiales de la matanza del instituto de Columbine tenían muy asumido su papel de fracasados sociales, de gente mala y que, por tanto, actuaron de la manera que *tocaba* es decir, desarrollaron, alienados por un patológico narcisismo, el rol de *malos de la película* de manera espectacular para ser *protagonistas* o las *stars* por un día de su mundo, aunque fuese de manera sanguinaria.

El propio Epicteto, como es sabido, y para acabar con la aplicación, se esforzaba en discernir qué cosas dependían de la voluntad y praxis de una persona y cuáles no.

La ansiedad, como hemos mencionado, nacería de una falta de discernimiento que situaría todos los objetivos deseables para la vida humana en la categoría de materializables a voluntad con el pertinente esfuerzo y dedicación, aplicando las operaciones apropiadas.

Más arriba escribíamos acerca del daño humano que sobre los jóvenes se infringe cuando desde el seno familiar no se les enseña este error que nos parece *de perogrullo*.

A modo de conclusión se puede decir que moderar críticamente las expectativas no comporta necesariamente renunciar a la lucha contra ciertas injusticias sociales, sino que nos invita a:

- b1) planificar mejor las estrategias dirigidas a esas luchas, siempre que sea posible;
- b2) a relativizar las previsibles posibles y temporales derrotas, pues la inmediata consecución suele ser lo extraño (*una gracia del destino*, que decía Wittgenstein);
- b3) y, finalmente, a aprender de los errores, tal y como hizo nuestro autor tanto en su filosofía como en su vida personal, como es conocido.

Aunque, como ya hemos dicho, nuestro filósofo no estaría a favor de una praxis que resultara ser el efecto de una ideología. Lo cual, en mi opinión, no significa ser conservador sino salirse de la dialéctica amo-esclavo. Conviene recordar que combatió en la Gran Guerra por motivos personales y no idiotizado por la propaganda estatal.

A.2.1 Influencia sobre el filósofo contemporáneo Ernst Tugendhat

El filósofo checo Ernst Tugendhat, en su obra *Egocentricidad y Mística*, ha desarrollado toda una argumentación que es, a nuestro modo de ver, consistente y muy útil para combatir la egocentricidad, cuyo efecto más notorio es la ansiedad. Explicaremos muy brevemente, pues este no es el tema de la tesis, algunos rasgos de su propuesta que coincide con los objetivos del propio Ludwig Wittgenstein.

Este filósofo checo, conocedor de las dos grandes tradiciones europeas, la continental y la anglosajona, y también estudioso de los escritos de Wittgenstein, elabora esta sorprendente obra cuya finalidad es ofrecer a sus lectores una vía para trascender uno de los grandes prejuicios o actitudes vitales que originan sufrimientos que sólo los seres humanos padecen y que impide su *necesidad de paz espiritual*: la egocentricidad. La egocentricidad sería un término que significaría un exceso de:

«preocupación por sí mismo».¹⁰⁶

Esta desmesura de preocupación por uno mismo, por su propio yo o persona, que incluiría sus expectativas, ideales, deseos y sus seres queridos, responde al siguiente rasgo antropológico cultural:

«Los seres humanos se dan importancia y creen tener un «valor», 1) porque se consideran dignos de ser amados y apreciados, 2) porque creen que influyen en lo que ocurre en el mundo».¹⁰⁷

Los egocéntricos, que somos todos los seres humanos, pero en diferentes grados:

«Están hambrientos de recibir confirmaciones de que son dignos de amor y aprecio. Y en la sensación de ser importante las dos cosas se unen con la confirmación de sí mismos que proporciona la sensación de hacer cosas, de ser eficientes (que en el caso de los hambrientos de poder puede ser el aspecto dominante en su sensación de ser importantes)».¹⁰⁸

Esta especial y real *hambruna* espiritual puede originar una gran inquietud que sólo puede paliar la mística pues:

«el motivo de la mística es liberarse de la preocupación por uno mismo o mitigar esa preocupación. (...) En otras palabras, la mística consiste en trascender o relativizar la propia egocentricidad, una egocentricidad que no tienen los animales que dicen «yo»».¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 10.

¹⁰⁷ Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁸ Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁹ Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 10.

De hecho, la mística de la que es partidario Tugendhat será de tipo taoísta pues:

«la paz espiritual a la que se aspira se encuentra en la vida cotidiana. No se niega la voluntad: se relativiza y limita. Las frustraciones no son superadas, sino integradas».¹¹⁰

Además, la perspectiva mística:

«se repliega en el mundo: en vez de mirar todo desde la perspectiva egocéntrica, se mira desde el mundo».¹¹¹

Por lo escrito se puede decir que Tugendhat es un pensador que usa terapéuticamente un tipo de mística filosófica para liberarnos de la ansiedad que generan nuestras ambiciones y deseos tomando distancia con respecto de la propia egocentricidad de la siguiente manera:

«los que dicen «yo» toman conciencia de su pequeñez y de la de sus preocupaciones en el universo».¹¹²

En esto último se aprecia como la estrategia filosófico-terapéutica de Tugendhat consiste en situar místicamente al propio ego en un preciso contexto, en este caso el cósmico, para que observe que sus preocupaciones, deseos e intereses son irrisorias. De esta manera el sujeto puede revalorizar sus auténticas prioridades vitales eliminando las espurias.

Conviene recordar que Ludwig Wittgenstein era un místico. Es ya un lugar común en muchas biografías sobre este filósofo el siguiente hecho que aconteció en su vida y que narra con todo detalle Wilhelm Baum:

«Antes de viajar a Cambridge tuvo Wittgenstein en Viena una experiencia que lo marcaría para toda su vida. Cuando tenía aproximadamente veintiún años asistió en su ciudad natal a una representación de la obra de teatro *Die Kreuzelsschreiber* [Los que firman con la cruz], del autor austriaco Ludwig Anzangruber, que se había propuesto ilustrar a las masas mediante un teatro comprometido y educarlas para que llegasen a alcanzar un modo humano y libre de vivir. En muchos puntos se adelantó a su época; por otro lado, durante mucho tiempo no se le prestó atención, porque sus piezas aparecen a menudo ataques a la Iglesia institucionalizada. El personaje principal de la obra teatral antes mencionada es «Juan el picapedrero», un hombre que vive al margen de las normas establecidas, en una sociedad formada por ricos terratenientes, a los que se les aparece como un hereje y un filósofo de la aldea. En cierta ocasión aquel hombre cuenta a la juventud aldeana de dónde saca su calma interior. Era hijo ilegítimo de una criada y por ello su vida había sido muy difícil. Cierta vez, después de una grave enfermedad durante el transcurso estuvo completamente solo, abandonado por los vecinos de la aldea, tuvo una «inspiración»: le pareció que una voz interior le hablaba y le decía: «Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No

¹¹⁰ Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 141.

¹¹¹ Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 141.

¹¹² Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 47.

puede ocurrirte nada!»).

Estas palabras se convirtieron para Wittgenstein en una experiencia mística fundamental, a la que una u otra vez regresaría en los últimos años de su vida; ella le había abierto una nueva posibilidad para la religión. A partir de aquel momento Wittgenstein se consideró completamente independiente de las circunstancias exteriores y del destino y se sintió «absolutamente cobijado». (...) La raíz más profunda de la religiosidad de Wittgenstein era una experiencia mística no una evidencia intelectual. (...) Más tarde dijo a propósito de esta vivencia mística fundamental: «Ella me empujó a chocar con los límites del lenguaje, de igual modo que ha llevado a chocar con ellos, según creo, a todos aquellos seres humanos que alguna vez han intentado hablar o escribir sobre ética o religión. Este chocar con los límites de nuestra jaula es una empresa que no tiene ningún porvenir» El joven estudiante superó gracias a esta vivencia la crisis que lo había llevado al borde del suicidio. Lo hizo madurar y adoptar una actitud tal, que los millones de su padre le resultaban indiferentes. A partir de ese momento apenas le interesarían las cosas del mundo; había nacido el filósofo».¹¹³

Esta cita nos parece importante por cuatro razones:

1ª- Nuestro filósofo asistió a una obra de un dramaturgo que pretendía ilustrar a las masas. Esto mismo, lo de ilustrar a las masas desfavorecidas por el brutal sistema económico, podría estar relacionado con su decisión de ejercer de maestro rural después de la guerra.

2ª- Según Wilhelm Baum, su misticismo le salvó del suicidio. Nosotros hemos defendido más arriba que fue la experiencia límite de la guerra la que lo persuade para amar la vida.

Esta experiencia bélica situó a Ludwig Wittgenstein por primera vez en un contexto social que no era propiamente el suyo, que era el de la alta sociedad vienesa, por lo que tuvo que soportar una enorme carga de sufrimientos provocados por: la incompreensión de sus compañeros de armas, que no entendían como una persona de su estatus social podía haberse alistado voluntario en una guerra (además tenía una hernia que lo exoneraba de combatir); el sufrimiento de ver sufrir y morir a sus compatriotas, además de sufrir la pérdida de su amante David Pinsent; el de sufrir por el miedo a no querer morir en cualquier escaramuza (además de soportar las durísimas condiciones físicas que implicaba el combate: inclemencias meteorológicas, racionamiento de la comida, piojos, humedades, gases tóxicos etc.)¹¹⁴ y finalmente, sufrir la humillación de la derrota –pues su país no ganó una contienda que esperaba liquidar en pocas semanas– a la que se le une la sensación de arbitrariedad y futilidad de tanto esfuerzo y sufrimiento. Toda esta mezcla explosiva de experiencias y vivencias extremas, bien pudo tener sobre él el efecto de un tratamiento de *shock* que le ayudara a revalorizar la vida, su vida.

En todo caso, no creemos que ambas posiciones se contradigan pues el misticismo de Wittgenstein pudo salir reforzado de la experiencia bélica cuando éste tomó consciencia de su casi milagrosa supervivencia pues durante la contienda eligió voluntariamente algunas misiones muy peligrosas cuando no temerarias, como es sabido.

3ª- La archiconocida afición de Ludwig Wittgenstein a retirarse en lugares inhóspitos y solitarios no sólo tendría por objeto evitar las distracciones que le impidiesen su actividad filosófica sino reencontrarse en la intimidad de tal sentimiento místico. Sin nadie a su alrededor, probablemente le resultaría más fácil autoinducirse ese estado de paz místico por medio del recogimiento y la meditación (meditación entendida como atenta reflexión).¹¹⁵

113 Wilhelm Baum, *Ludwig Wittgenstein: Vida y obras*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 55-57.

114 Para una descripción de tales circunstancias se puede leer, por ejemplo, la obra de Ernst Jünger, *Tempestades de Acero*, publicada por la editorial Tusquets.

115 Tampoco nos engañamos con respecto a la, más que probable, y prudente, posibilidad de que nuestro filósofo aprovechará algunos viajes para mantener relaciones homosexuales con sus amantes, pues en Gran Bretaña tales prácticas estuvieron penadas con penas de cárcel hasta 1967. El malogrado Alan Turing sufrió la crueldad de tal intolerancia e hipocresía de las instituciones policiales y judiciales británicas con respecto la homosexualidad desde 1952 hasta su suicidio en 1954. Sobre la vida sexual de Wittgenstein trata la clásica obra de William Bartley III, aquí citada.

4ª-El misticismo wittgensteiniano es de un tipo muy similar al que apunta el filósofo Tugendhat en el sentido de que trata de eliminar la egocentricidad situando el propio *yo* en un plano cósmico que relativice sus deseos, manías, obsesiones y miedos.

En el propio *Tractatus*, el filósofo Wittgenstein expresa su concepción sobre lo místico en los párrafos que ahora transcribimos:

«6.44 No cómo sea el mundo el mundo es lo místico sino *que* sea.

6.45 La visión del mundo *sub e specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.»

«6.522 Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico».¹¹⁶

Estos párrafos refuerzan, a nuestro parecer, la anterior sugerencia que indicábamos sobre la similitud entre las místicas de Tugendhat y Wittgenstein. Ambas concepciones sobre lo místico, aunque la del filósofo Tugendhat es mucho más argumentada y explícita que la de Wittgenstein, siendo esta la mayor y clara diferencia entre ambas opciones, son el resultado de entender la filosofía como una terapia que debe corregir nuestra actitud egocéntrica con el mundo socializada por nuestra sociedad y cultura.

Estas dos terapias comparten en lo esencial un mismo *modus operandi* que consiste en ampliar nuestro marco de referencia a la hora de pensarnos, de proyectarnos en el mundo para tomar cierta distancia con respecto nuestras pretensiones e intereses egoístas. Tal toma de distancia permite examinar su auténtica importancia y no dejarse arrastrar por éstas de manera inmediata.

Repetimos que esto no implica necesariamente asumir un cínico conformismo sino tomar conciencia de nuestros límites prácticos reales en el mundo; también, por otra parte, se toma conciencia del poder que cada persona singular detenta lo cual, dicho sea de paso, origina un modo de protegerse no ingenuo e inteligente de lo egocéntricos.

Sobre lo acaecido a Alan Turing ver libro de Jesús Mosterín, *Los Lógicos*, Madrid, Austral, 2007, pp. 394 y 395.

116 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 181-183.

A3) Sobre el materialismo-consumismo y el ejemplo de Wittgenstein

El estilo de vida del filósofo Wittgenstein fue ciertamente el de un místico en muchos aspectos. El aspecto antimaterialista que ahora pretendemos remarcar es su modo de vivir austero que practicó, aproximadamente, poco antes de decidir trabajar de maestro rural en Austria.

Es un hecho común en todas las biografías que en esta investigación se han manejando, que nuestro filósofo descendía de una familia con una inmensa fortuna y que, tras la muerte de su padre, decidió en un momento dado repartir su cuantiosa parte de la herencia que le correspondía con algunas de sus hermanas, aunque también practicó el mecenazgo –extraño, cuando no inaudito, fenómeno en la actual alta burguesía española–.¹¹⁷

Creemos que la renuncia a esta fortuna, no fue meramente un gesto de fingida rebeldía frente los valores representados por la burguesía, que también, sino expresión de su misticismo.

Tal vez durante su etapa bélica, aquel joven, rico y suicida combatiente voluntario que era Ludwig Wittgenstein, aprendió que la felicidad personal no se reducía exclusivamente del goce de los bienes materiales.

Pero también es conocido que el joven Wittgenstein se comportó como un hijo obediente y abnegado buscando el afecto y reconocimiento de sus padres que, dicho sea de paso, nunca llegaron con la intensidad que él necesitaba.

De todo ello se puede decir que los bienes materiales y el dinero nunca fueron rivales para esa necesidad de afecto y reconocimiento que demandaba un Ludwig que se *condenó* desde joven a ser un genio weiningeriano.

Es más: su iniciativa de combatir en la Gran Guerra estuvo motivada, como ya se comentó, por una actitud totalmente desapegada con respecto a su inmejorable situación socio-económica pues su finalidad consistió en provocar una *catarsis* personal que le condujera hacia la felicidad entendida como la actitud adecuada con la que vivir las vicisitudes de *su* vida, de *su* destino. A este respecto comenta Isidoro Reguera que:

«Va a la guerra para coger talla personal frente a la cercanía de la muerte, en el enfrentamiento a algo duro de verdad y diferente de la tarea intelectual, respecto a cuya autenticidad y valor humano siempre tuvo reticencias. «Si me acobardo al escuchar disparos, será señal de que es falsa mi visión de la vida.» «Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida»».¹¹⁸

Si se tiene en cuenta de nuevo que, repitiendo lo dicho más arriba cuando resumíamos la ética del *Tractatus*, la actitud adecuada ante el mundo, que se basa en una correcta manera de entenderlo, es lo que conduce primariamente a la felicidad para el filósofo Wittgenstein, la experiencia bélica pudo consolidar entre otros aspectos, su tendencia antimaterialista.¹¹⁹

117 Su venerado Tolstói escribía que: «Lo que verdaderamente pierde la vida del espíritu es la codicia y la adquisición de riquezas»; en coherencia con esta enseñanza, parece que Ludwig renuncia a su fortuna y, con ello, a una falsa vida integrada por relaciones personales de puro interés económico. El fragmento se encuentra Lev Tolstói, *El Evangelio abreviado*, Oviedo, KRK ediciones, 2006 p. 155.

118 Isidoro Reguera, *Ludwig Wittgenstein, un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf, 2002, p. 40.

119 En la época de elaboración del *Tractatus*, durante la gran Guerra, Ludwig Wittgenstein anota en sus diarios de guerra: «Cierto es que el cristianismo representa la única vía segura hacia la felicidad. Pero ¿qué pasaría si alguien desdeñase esa felicidad?! ¿No sería mejor perecer, desdichado, en una lucha sin esperanzas contra el mundo exterior. (...) ¿Qué he de hacer entonces para que no se me pierda mi vida? He de ser siempre consciente de él –siempre consciente del espíritu». *Diarios secretos* en la p. 109 de la obra ya citada. No creemos que Wittgenstein fuese un

Esta aplicación terapéutica indirecta, que deducimos de la vida y obra del primer Wittgenstein, consiste en promover un tipo de vida, ejemplarizado por nuestro pensador, que no consista en el analfabetizador y alienador materialismo-consumismo –que entre otras cosas no sólo ha condenado a miles de familias españolas a la ruina de esta crisis económica sino que también ha inhabilitado a la burguesía como clase social productora de cultura, tal como declara el filósofo Rafael Argullol– sino en un tipo de vida entregado a actividades, no necesariamente filosóficas o intelectuales, cuya repercusión no cause sufrimiento en el mundo.

Preferimos no realizar una definición positiva de estas actividades, porque, desde A2), como se ha visto, y para seguir al máximo la opinión de nuestro autor, no se pretende ideologizar sino des-ideologizar terapéuticamente. Tal posición forma parte, y es consistente, de su misticismo.

Por cierto, y para acabar, no deja de ser una ironía del destino que la herencia de la familia depauperada en buena parte por el latrocinio nazi fuera la que separara a Ludwig de su hermano Paul en los últimos años de su vida.¹²⁰

cristiano al uso, sino que su cristianismo era tolstoiano. Aún así, el término *espíritu* aquí hace referencia a cierto tipo de actitud de distanciamiento ante el mundo exterior que simboliza, para este dandi en periodo de transfiguración personal, la felicidad y su salvación frente ese mundo inhóspito de la guerra. Pero esta actitud espiritual le parece tan difícil de mantener en el transcurso de la guerra que constantemente debe autorrecordarse que ése es el camino hacia la felicidad. Tal hábito de automotivarse para sostener dicha actitud espiritual puede observarse a lo largo de tales diarios. Ni que decir tiene que el cristianismo de los evangelios es profundamente antimaterialista. Para la religiosidad *sui generis* de Ludwig Wittgenstein durante la guerra, Isidoro Reguera, *Cuadernos de Guerra*, epílogo a *Diarios secretos*, de la edición ya señalada, sección 9.

¹²⁰ Alexander Waugh, *La familia de Wittgenstein*, Barcelona, Lumen, 2009, capítulo IV.

A4) Una terapia contra el fanatismo religioso

Actualmente vivimos en un mundo muy religioso, en el sentido institucional del término y no antropológico –pues cabe ser religioso sin profesar religión institucionalizada alguna; lo cual es raro y muy sano, por otra parte en mi opinión–.

Y eso que a pesar de que en muchos países las instituciones político-jurídicas se han emancipado aparentemente de las religiones en sus prácticas aunque quizá no en sus presupuestos.

Así, observamos que la religión es el motivo o excusa para enfrentar a naciones enteras o a ciudadanos que viven en una misma nación.

Cada religión, como es sabido, suele prescribir a sus acólitos un modo de vida que se deduce de una serie de preceptos morales que forman parte de cada tradición religiosa. Más allá de que tales preceptos morales hayan sido interpretados de manera diferente a lo largo de la historia de cada religión, lo que nos interesa señalar es que precisamente *poseen* o *contienen* positivamente dichos preceptos o normas morales.

Tales preceptos morales fueron declamados y escritos en los 3 grandes monoteísmos –Judaísmo, Cristianismo e Islamismo– por personas que decían ser portavoces, o parientes, de la divinidad o escritos por narradores humanos que, o bien fueron testigos de los diálogos entre la divinidad y los amentados portavoces o bien los escribieron en un estado de inspiración.

Sabemos que hay religiones que no poseen dogmas en sentido fuerte, pero son minoritarias.

El caso es que tales preceptos morales suponen que de alguna forma Dios ha actuado, con mayor o menor prodigalidad prodigiosa, en el mundo empírico.

Sin embargo el filósofo Wittgenstein defendió que:

«6.432 *Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo». ¹²¹

Dios, en la filosofía del *Tractatus*, tal y como puede apreciarse nítidamente en este fragmento, no pertenece al ámbito de los hechos empíricos que estudia la ciencia natural (al ámbito de *cómo sea el mundo*) sino a ese tipo de fenómenos trascendentales, que conforman la región óptica no ontologizable, como los de la ética o la estética, como ya se comentó más arriba.

En consecuencia, jamás Dios, en opinión de nuestro autor, ha podido revelarse de manera positiva en el mundo y mucho menos ordenando el cumplimiento de ciertos preceptos morales. De hecho, al poner a tales preceptos religiosos al mismo nivel ontológico que los preceptos que contienen –como lo han hecho, entre otras metafísicas, la pseudoética– estos se convierten en absurdos, en pura charlatanería derivados de la ilusión metafísica que consiste en creer que puede describirse lo trascendente.

121 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, p. 181.

Wittgenstein como pensador religioso en el *Tractatus*, se propone ofrecer su visión de Dios siguiendo su método de describir los hechos desde dentro de los límites del mundo. Tal procedimiento le conduce a no ofrecer, y lo que es más decisivo desde el punto de vista terapéutico, ni posibilitar ninguna descripción o explicación de la naturaleza de Dios, tal y como hacen positivamente muchas religiones en forma, por ejemplo, de arte sacro.

Tal posición religiosa se fundamenta en que si Dios no se manifiesta en el mundo en forma de hechos empíricos observables intersubjetivamente, no es posible inducir de su ser una definición positiva válida y, ni muchos menos, un conjunto de preceptos morales que éste haya ordenado cumplir y que supuestamente describen la voluntad o el criterio moral –a su vez trascendental, que es también trascendente al mundo empírico– de Dios.

Y es que ¿puede haber algo más trascendente que Dios? Sí, su voluntad o apriori trascendental en analogía con la voluntad humana, según el pensar del primer Wittgenstein, por lo que es más absurdo afirmar que se conoce la voluntad de Dios que afirmar su misteriosa existencia.

En este sentido nuestro filósofo se sitúa en la órbita de los pensadores que han desarrollado la teología negativa.

Veamos, antes de entrar en los efectos terapéuticos de la teología negativa wittgensteiniana, por qué la religión para Wittgenstein no puede ser nunca teología positiva en palabras del filósofo vasco Javier Sádaba:

«La religión, como resumen de lo místico o intercambiándose con el arte y la moral, no es, por tanto, una creencia. No es una creencia puesto que la creencia comporta un contenido que, en principio, podría ser verdadero o falso. La religión, en consecuencia, no sólo no es teología sino que es incompatible con ella. Y lo que no es creencia, lo místico, no se identifica con nada en concreto. Se podría objetar, entonces, que cualquier experiencia puede ser mística o que sólo algunas alcanzan dicho rango dado que no hay criterio objetivo alguno de delimitación. Dicha objeción no causaría dolores de cabeza a Wittgenstein. Porque tal asunto, repitámoslo una vez más, es de vivencias personales».¹²²

Como bien se dice en esta cita, la religión no es una creencia que afirma algo de algo que pueda ser verdadero o falso –es decir, no es un conjunto de proposiciones– sino que para Wittgenstein pertenece nuevamente a la esfera de lo íntimo, de lo inefable, de lo místico.

Uno de los grandes efectos terapéuticos de la teología negativa wittgensteiniana corta de raíz cualquier cualquier fundamentalismo religioso debido a que impide:

T1) Por una parte, la existencia de concepciones de Dios positivas, puesto que no da opción a que ninguna religión elabore y sostenga ninguna esencia positiva de éste y, mucho menos, a que ninguna de éstas trate de universalizar y monopolizar ni su manera de ver o sentir la divinidad ni de rendirle culto a través de sus preceptos morales.

T2) Por otra parte, la concreción de cualquier contenido doctrinario, tal y como tratan de inculcar e imponer las instituciones religiosas, porque la voluntad de Dios es aún más trascendente e íntima que su existencia trascendente y, en coherencia, nada con sentido puede decirse de ésta.

122 VVAA, *Filosofía de la religión*, editado por Manuel Fraijó, artículo de Javier Sádaba, *Filosofía analítica de la religión. Filosofía y religión en Wittgenstein*, Madrid, Trotta, 1994, p. 519.

El sano relativismo o el escepticismo resultante de la aplicación terapéutica wittgensteiniana aquí expuesta, actuaría como prevención y antídoto contra el fundamentalismo religioso de todo tipo: desde el *neocon* estadounidense, pasando por el sionismo, que afecta a la geopolítica mundial, hasta el fundamentalismo islamista terrorista que asesina sin piedad y cobardía a personas inocentes e indefensas.

CAPÍTULO II: SEGUNDA JUGADA

Introducción:

Antes de empezar este capítulo conviene decir que, por una parte, es muy difícil por no decir inútil, diferenciar el Wittgenstein intermedio del llamado segundo Wittgenstein. El cambio de concepción fue gradual¹²³ y no rupturista como es comúnmente aceptado por lo que esta división puede parecer *prima facie* demasiado artificial.

Si he realizado esta distinción ha sido por dos razones a saber: la primera, porque el Wittgenstein intermedio habla explícitamente de filosofía como terapia; la segunda, para dividir la gran cantidad de obras que sobre su segunda época existen –y las nuevas que siguen apareciendo aunque no sean autógrafas– y que en su mayoría son aplicaciones de esta nueva concepción terapéutico-filosófica y en las que también –en alguna de ellas– aparece alguna reflexión en la que tematiza o abunda sobre ciertos aspectos de esa concepción.

Por otra parte, considero que, y aquí estoy siguiendo en esto la sugerente perspectiva del estudioso wittgensteiniano Vicente Sanfélix¹²⁴, el *Tractatus* proponía un método filosófico que no se llegaba a aplicar pormenorizadamente en esta obra y que, justamente en su posterior intento de aplicación en casos concretos –durante ese proceso– Wittgenstein empieza a cambiar cierta manera de enfocar los problemas filosóficos que más tarde desembocará en la antemencionada nueva filosofía.

Mi estrategia, teniendo en cuenta estos antecedentes, ha sido acudir y usar ciertos textos que van de 1929 a 1935 de los que he extraído el contenido referente a ciertos conceptos que me daban pie a reconstruir la concepción filosófica de este período intermedio.

Una vez realizada esta primera parte, se exponen las aplicaciones terapéuticas en la segunda parte de este *Capítulo II* que no toman la forma del primer capítulo como se podrá ver.

No tienen la misma forma porque considero que Wittgenstein empieza en esta etapa de su actividad filosófica, como ya he dicho, a hacer explícitas esas aplicaciones que no hace en el *Tractatus*. Estas aplicaciones se realizan en disciplinas o ámbitos o *juegos del lenguaje* como la ética, la religión, la antropología o la matemática.

Creo necesario indicar que a partir de esta época, de manera más abierta y explícita que la anterior, según el filósofo Stephen Toulmin¹²⁵, la labor filosófica de Ludwig Wittgenstein tiene como objetivo, entre otros, la *liberación intelectual* de sometimiento de las convenciones de cualquier punto de vista tecnicista no solo de la filosofía sino de las diferentes disciplinas del saber humano.

El punto de vista tecnicista, cuenta Toulmin, convierte artificiosamente cualquier campo del saber humano en una especialidad del saber aislada de las otras es decir, en una metafísica esterilizante administrada por funcionarios o profesionales decadentes de la *Academia* que impiden el desarrollo de la creatividad e inteligencia de los nuevos cultivadores de tales disciplinas.

Esta nefasta, ilustrada y moderna profesionalización de la cultura, que responde a un cambio sociológico y político en la producción de la propia cultura, es la que intenta combatir Wittgenstein

123 Esto mismo defiende el estudioso wittgensteiniano P.M.S. Hacker en su famoso artículo *El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein*, que, entre otros artículos, se hayan recopilados en Jesús Padilla Gálvez (de.), *Antropología de Wittgenstein*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2011.

124 Estoy de acuerdo en este punto con el estudioso wittgensteiniano Vicente Sanfélix y me hago eco de lo dicho en las páginas 60-61 de su magnífico artículo *Contraste y trasfondo. Wittgenstein y la filosofía*, publicado en Jesús Padilla Gálvez (de.), *Antropología de Wittgenstein*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2011.

125 A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, capítulo 8.

revisando filosófico-terapéuticamente los fundamentos que dieron pie a esta mistificación del saber humano.

Y es que los grandes genios, fuente de inspiración del pensar wittgensteiniano, no eran especialistas en una materia sino que se ocupaban de los problemas que les interesaba resolver, los asuntos que les apasionaba explorar.

Pues bien, al hilo de la opinión del filósofo Toulmin, se podrá apreciar en las diferentes aplicaciones terapéuticas de este capítulo como la actividad intelectual filosófico-terapéutica de Wittgenstein tiene como objetivo esa liberación intelectual de los prejuicios o metafísicas tecnicistas que distorsionaban la contemplación de la/s realidad/es y hacían más penoso el aprendizaje y el desarrollo de un saber.

También considero que la lectura de las obras de nuestro filósofo invitaba a su lector/a a que también iniciara un proceso de autoliberación intelectual de esa metafísica adquirida en los libros de texto, de aquí que haya anotado mis personales y pequeñas aplicaciones terapéuticas al final de este capítulo como prueba de la fertilidad y riqueza de pensamientos que sigue actualmente generando el planteamiento filosófico wittgensteiniano.

La post-guerra como maestro rural

En mi opinión, y abreviando y exagerando para poner de relieve los aspectos más singulares de nuestro pensador, se puede decir que si el primer Wittgenstein, impulsado por su insaciable superyó aplacado malamente a su vez por un gigantesco narcisismo, decide hacerse un genio weiningeriano y asumir como misión la solución y clausura de la Filosofía –como puede leerse en el *Prefacio* de su *Tractatus*–, el Wittgenstein de transición se empieza a fraguar cuando, tras acabar la Gran Guerra como héroe de guerra, decide *convertirse* en un Cristo tolstoiano.

A pesar de que nuestro pensador fue ciertamente condecorado y reconocido como un héroe de guerra también lo es que no creía que esta distinción fuera *absolutamente* merecida pues los motivos por los que decidió combatir en ésta no eran wittgensteinianamente *puros* ya que, como ya escribimos, él consideraba que la guerra, en última instancia, había sido una experiencia catártica que le había salvado la vida y su actuación no estuvo motivada por ideales políticos.

Prueba de su humildad y discreción es que, como dicen algunos de sus biógrafos, jamás presumió de su condición de héroe bélico en lo que le quedó de vida. Todo lo contrario que el maligno Adolf Hitler, como es sabido.

Pues bien, como digo, Ludwig Wittgenstein decide convertirse en un Cristo tolstoiano –quizá porque se siente renacido, dignificado y divinizado espiritualmente tras la experiencia bélica– y para lograr encarnar tal *personaje* tomará las siguientes medidas: renunciará a su fortuna y al materialismo corrupto y corruptor de almas –siguiendo en esto a Tolstói como ya comentamos–, buscará en la Baja Austria un público para evangelizar, para predicar su Buena Nueva y encontrará en el oficio de maestro rural la máscara perfecta para, por una parte, ayudar en la reconstrucción espiritual y cultural de su país humillado en la dura posguerra de la derrota –no sólo en cuanto a la pérdida de vidas humanas (una generación de jóvenes) y la penuria económica sino también en cuanto a la incertidumbre político y social que originó la caída de la monarquía austro-húngara– enseñando a las nuevas generaciones de niños *puros* o no contaminados por la decadencia de las ciudades¹²⁶, y, por otra parte, para cumplir con el obligado sacrificio que comporta ser un Cristo de esa especie.

Ni que decir tiene que esta nueva misión salvó nuevamente su vida, a pesar de la decepción, frustración y fracaso posterior de su intento, porque llenó el vacío existencial, la ausencia de teleología vital que antes ocupaba exclusivamente su genial pasión filosófica que ya consideraba terminada y agotada.

Dicho sea de paso, tampoco su pasión filosófica se vio satisfecha durante varios años debido a que, además de que Frege no reconoció ni entendió según Wittgenstein la valía filosófica y lógica del *Tractatus*, su obra tardó en publicarse mucho tiempo y, cuando lo hizo, se publicó, como es sabido, acompañada de un prólogo de Russell que Wittgenstein odiaba porque en su opinión malentendía su contenido.

En este sentido, es muy probable que por aquellos años de posguerra Wittgenstein no se sintiera satisfecho con su pasado y su doliente presente personal y familiar, social y político. En efecto, su

126 En Lev Tolstói, *El Evangelio* abreviado Oviedo, KRK ediciones, 2006 p. 225, encontramos que según este autor ruso: «Los niños viven siempre en la voluntad del padre sin vulnerar los cinco mandamientos. No los vulnerarían si los mayores no les iniciaran en las tentaciones. Al iniciar a los niños en la tentación de la transgresión de los mandamientos, los hombres matan a los niños». También conviene recordar que los cinco mandamientos para el guía espiritual ruso de Ludwig eran –esto aparece en la página 147–: «1º no te encolerices; 2º no llesves una vida de lujuria; 3º no jures; 4º no te pongas al mal, y 5º no hagas diferencias entre hombres».

familia se encontraba rota de dolor por la guerra –una familia en la que, si bien ya no vive su tiránico padre, está presidida por una madre incapaz de dar cariño a la prole superviviente de suicidios y sacrificios– la muerte de Pinsent, la catastrófica derrota bélica, el distanciamiento con sus amigos y colegas de Inglaterra, la incompreensión de su labor y obra filosófica principal por la comunidad filosófica etc.

Sea como fuere, según mi punto de vista, durante su odisea particular como docente en la escuela primaria, Ludwig Wittgenstein bien pudo empezar a tomar conciencia de su tendencia a idealizar escenarios y a mitificar hombres.

No era la primera vez: idealizó a Cambridge y mitificó a Russell y Frege pero, antes, idealizó Viena y mitificó a Schopenhauer, Weininger, Hertz y Freud.

De hecho, en aquella coyuntura, posterior a la catártica experiencia bélica, idealiza a las *nobles almas campesinas* del ámbito rural, a los que desea *sacar de la basura*¹²⁷, y mitifica a Tolstói, entre otros, entregándose románticamente a su nueva decepción de la que renacerá para la filosofía con la ayuda de Ramsey, Keynes y otros que ven en él a un auténtico filósofo creador de conceptos, un avatar que marcaría época.

Se puede decir que esa tendencia a idealizar, a trascendentalizar, a la fascinación de la que poco a poco toma conciencia fue explícitamente reconocida por el segundo Wittgenstein en el caso, por ejemplo, de su concepción de la lógica en el *Tractatus*, que comentaremos brevemente en el tercer capítulo de esta investigación.

En todo caso, la docencia en primaria, como decía, fue una decepción y una frustración –cabe decir un gran sufrimiento– no carente de enseñanzas para nuestro pensador pues, además de darse cuenta de su inercia hacia la idealización-mitificación, antes señalada, el Wittgenstein de transición también pudo observar que:

a) su decir/mostrar no es universal: los niños y sus padres no lo entienden. Igual que sus colegas de profesión. Esto era natural, visto a posteriori, ya que a ojos de los palurdos Wittgenstein era un extraterrestre.

Y es que, por una parte, ni los niños ni sus padres quieren ser salvados o sacados de la basura (porque no se sienten viviendo en un basurero, dicho sea de paso) y, por otra, la presencia y trabajo del maestro Wittgenstein incomoda al resto del claustro que envidia y se siente humillado ante la superioridad manifiesta en conocimientos, talento e implicación de Ludwig Wittgenstein.

Esta situación provoca que el maestro Wittgenstein, cual Zarathustra nietzscheano, se encuentre y se sienta aislado, incomprendido y odiado a pesar de que se deja la piel en el trabajo dando muchas clases extras, aumentando el nivel de conocimientos y el nivel de exigencia –con el consecuente enfrentamiento con las familias y autoridades¹²⁸–, realizando excursiones con sus alumnos que paga de su propio bolsillo (Wittgenstein ya era pobre pues ya había donado su fortuna), intercediendo para que alguno de sus más brillantes alumnos estudie posteriormente en Viena.

También fue legendaria, en otro orden de cosas, su reparación de la maquinaria de una factoría aprovechando sus vastos conocimientos de ingeniería y que donara todo lo que le pagaron a cambio a los pobres de pueblo.

b) La inadecuación de la pedagogía infantil institucional y oficial en la enseñanza del lenguaje, su ortografía y su morfología; de aquí que éste elabore y publique un diccionario para niños. En este

127 Wilhem Baum, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza, p. 122.

128 Nuestro autor tendría muchos problemas para dar clase en nuestro sistema educativo español donde se sabe que un alumno/a promociona automáticamente de curso apruebe o no, por ejemplo. No digamos en Primaria, como ya se comentó en el primer capítulo de esta investigación.

diccionario, que sustituye a otros que usan ejemplos lingüísticos extraídos de obras literarias demasiado difíciles y descontextualizados, el maestro Wittgenstein adapta la gramática para hacer más eficiente, más funcional y efectivo el aprendizaje gramático de los niños atendiendo a su práctica docente, tal y como dice en el prólogo de esta obra de consulta.¹²⁹

Es probable que la técnica de ofrecer ejemplos usada en su terapéutica posterior, bien pudiera empezar a ser descubierta y usada por primera vez de manera habitual durante las clases en la escuela cuando los niños le pedían aclaraciones a sus explicaciones de un alto nivel teórico.¹³⁰

También es probable, que el tratamiento que en la última etapa de su obra realiza Wittgenstein de conceptos como el de *compresión* tengan como base empírica sus experiencias pedagógicas en la baja Austria.

¹²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997, capítulo 3: *Prefacio al Diccionario para las escuelas primarias*.

¹³⁰ Wilhem Baum, en el capítulo 6 de la obra citada, explica que Wittgenstein daba clases de álgebra avanzada a los alumnos más brillantes para que avanzaran cursos y no retrasaran innecesariamente, de esta manera, su ingreso en etapas educativas superiores.

Descripciones de la noción dificultad filosófica

El Cuaderno Azul

«Dios ha llegado. Lo encontré en el tren de las 17:15».

Creo que esta conocida frase escrita por John Maynard Keynes¹³¹ resume el gran acontecimiento que supuso para todos sus admiradores el retorno a Cambridge del genio austriaco en 1929. Al poco de llegar, la universidad le concede el grado de doctor –a pesar de que Wittgenstein no quiere adaptarse al protocolo y la burocracia que tal acto académico implica– que le permitía, entre otras cosas, poder impartir clases de lo que estimara conveniente y oportuno.

Fruto de esta inicial docencia en el Trinity College, que va desde el año 1933 al año 1935, es la antemencionada obra *Los Cuadernos Azul y Marrón*, en los que se recoge la filosofía del Wittgenstein de transición.

Antes de exponer los conceptos de dificultad filosófica que Wittgenstein maneja en el *Cuaderno Azul*, conviene señalar que para éste:

«Podemos decir que pensar es esencialmente operar con signos».¹³²

Si pensar era operar con signos para el filósofo Wittgenstein, entonces existían ciertas reglas para usar correctamente esos signos a fin de no cometer errores como, pongamos por caso, buscar siempre un objeto que se corresponda a un sustantivo¹³³ que como consecuencia origina la invención de pseudontologías –mundos mentales, gaseosos y etéreos¹³⁴– justificadas metafísicamente y cuyo peligro se encuentra en que pueden condicionar fatalmente la actitud existencial y, por ende, el comportamiento y la praxis intramundanos. Esto será más adelante desarrollado en ciertos aspectos, aunque ya se comentó en el *Capítulo I*.

Por esto mismo este Wittgenstein de transición sostiene que:

«La filosofía, tal y como nosotros utilizamos la palabra, es una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión».¹³⁵

Según vemos a través de esta cita, nuevamente observamos, y en coherencia con la concepción wittgensteiniana sobre el pensamiento humano antes mencionado, que el territorio propio del análisis, reflexión y terapia filosóficas para este Wittgenstein coyuntural son las formas sígnicas de expresión y, más concretamente, las formas de expresión lingüística¹³⁶ pues éstas o, mejor dicho, su uso contiene el potencial fascinante que impide la comprensión de las proposiciones y, de rebote, el

131 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 282.

132 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 33.

133 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 27 y 66.

134 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 78.

135 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 56.

136 Literalmente en 1931: «Luchamos con el lenguaje. Estamos en lucha con el lenguaje». En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 47.

desarrollo de una praxis correcta.

La fascinación que en este contexto no es más que un fenómeno causado deliberadamente cuando se realizan ciertas operaciones sónicas –como veremos en las aplicaciones terapéuticas del final del capítulo– es el señuelo usado por no pocas ideologías perversas.

Entrando ahora sí en materia, según el *Cuaderno Azul* el *ansia de generalidad* es una actitud que produce una manera de pensar, un modo de operar con signos lingüísticos, un uso de los mismos totalmente desacertado pero que viene precedido y promovido de una inadvertida y desorientadora fascinación. Recordemos que escribió al respecto de este prurito:

«Ahora bien, lo que nos hace difícil adoptar esta línea de investigación es nuestro ansia de generalidad. Este ansia de generalidad es el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas. Hay

a) La tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general. Tenemos tendencia a pensar que tiene que haber algo común, digamos a todos los juegos y que esta propiedad común es la justificación de que se aplique el término general “juego” a los distintos juegos; ya que los juegos forman una *familia*, cuyos miembros tienen aires de familia. Algunos de ellos tienen la misma nariz, otros las mismas cejas y otros el mismo modo de andar; y estas semejanzas se superponen. La idea de que un concepto general es una propiedad común de sus casos particulares está conectada con otras ideas primitivas y demasiado simples de la estructura del lenguaje. Es comparable con la idea de que las *propiedades* son *ingredientes* de las cosas que tienen propiedades; por ejemplo, que la belleza es un ingrediente de las cosas bellas como el alcohol lo es de la cerveza y el vino, y que, por tanto, podríamos conseguir la pura belleza, no adulterada por ninguna cosa bella.

b) En nuestras formas usuales de expresión está enraizada una tendencia a pensar que la persona que ha aprendido a comprender un término general, por ejemplo, el término “hoja”, ha entrado por ello en posesión de una especie de imagen general de una hoja, contrapuesta a las imágenes de las hojas particulares. Cuando aprendió el significado de la palabra “hoja” le fueron mostradas diferentes hojas; y el hecho de mostrarle las hojas particulares fue sólo un medio para el fin de producir 'en él' una idea que pensamos que es algún tipo de imagen general. Decimos que él ve lo que es común a todas estas hojas; y esto es cierto si queremos decir que, al ser preguntado, puede describirnos ciertas características o propiedades que tienen en común. Pero nosotros nos inclinamos a pensar que la idea general de una hoja es algo semejante a una imagen visual, pero conteniendo sólo lo que es común a todas esas hojas. (La fotografía compuesta por Galton). Esto vuelve a estar conectado con la idea de que el significado de una palabra es una imagen, o una cosa, correlacionadas con la palabra. (Esto quiere decir en pocas palabras que consideramos las palabras como si todas ellas fuesen nombres propios, y así confundimos el portador de un nombre con el significado del nombre).

c) Además, la idea que tenemos de lo que sucede cuando comprendemos la idea general 'hoja', 'planta', etc., etc., está conectada con la confusión entre un estado mental, significando un estado de un hipotético mecanismo mental, y un estado mental en el sentido de un estado de conciencia (dolor de muelas, etc.).

d) Nuestro ansia de generalidad tiene otra fuente general: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al

filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía *es* 'puramente descriptiva'. (Piénsese en cuestiones tales como “¿hay datos sensoriales? Y pregúntese: ¿Qué método hay para determinarlo? ¿La introspección?”).

En vez de “el ansia de generalidad” podría haber dicho también “la actitud despectiva hacia el caso particular”». ¹³⁷

Antes de desgranar estos aspectos me parece justo reconocer el esfuerzo titánico, por no decir genial, que Wittgenstein hubo de realizar para poder tomar conciencia de los prejuicios cientificistas que secuestraban las mentes y las actividades filosóficas de su tiempo con absoluta impunidad, aceptación y sumisión, y la poca repercusión que ha tenido su esfuerzo en este siglo XXI, dicho sea de paso.

Según reza esta extensa pero ineludible cita, el ansia de generalidad o el desprecio por lo particular, por lo concreto que se practica en filosofía tiene varias fuentes:

F1: la primera fuente es fruto de una manera de conocer y clasificar generalmente los entes concretos intramundanos. Esta manera de conocer y clasificar los entes intramundanos, entiende que los entes deben ser definidos conceptualmente a partir de lo que tienen en común ¹³⁸ con lo que se desprecia deliberada o inadvertidamente, lo que de diferente, lo que de irreducible a ese parámetro homogenizador existe: lo singular o concreto. Por si fuera poco, tal mecanismo epistemológico lleva a la creencia de poder *refinar* o *depurar* las propiedades hasta conseguir propiedades o formas puras y a considerar defectuosas las generalizaciones no absolutas de entes. Ni que decir tiene que estas creencias generalistas además de ser el paroxismo del desprecio hacia *el* particular, hacia lo concreto impiden que el filósofo que investiga sobre el significado de un término general adquiera la posibilidad de aclararlo pues sólo podrá hacerlo si se atiende a los casos concretos puesto que:

«son los únicos que podrían haberlo ayudado a comprender el uso del término general». ¹³⁹

Y es que sólo atendiendo al uso real –concreto o cotidiano– de las expresiones se puede comprender si dichas expresiones han sido bien aplicadas en los diferentes contextos y formulaciones en las que toman cuerpo.

F2: la segunda fuente parte de un malentendido semántico. El pensador vienés nos dice que el término 'hoja' hace referencia a la idea general de hoja que se ha obtenido por inducción de casos particulares de entes hojas. Ahora bien ¿la idea general de hoja hace referencia a algo? No, pues ningún ente del mundo natural es una hoja *general* esto es, y por extensión, ningún ente natural singular puede fungir de referencia de un término general. Si esto es así, aquí el significado de un término general no puede ser entendido como nombrar algo que sea mental o extramental, pues en

137 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 45 y 46.

138 Prestemos atención al siguiente aforismo: «Si alguien dice algo como: «los ojos de A tienen una expresión más bella que los ojos de B», tendré que decirle que con la palabra «bella» no mienta ciertamente aquello que es común todo lo que llamamos bello. Juega más bien un juego muy limitado con esta palabra. Pero ¿en qué se expresa esto? ¿Tengo ante mí una definición determinada y estrecha de la palabra «bello»? Ciertamente que no. Pero quizá no quiera comparar la belleza de la expresión de los ojos con la belleza de la nariz. Por tanto, quizá podría decirse: si en un lenguaje hubiera dos palabras y, en consecuencia, no se designara lo común en este caso, utilizaría tranquilamente para mi ejemplo una de las palabras especiales y no perdería nada del sentido. (...) ¿qué tienen en común estos ojos con una iglesia gótica que también encuentro bella? ¿debo decir que me producen una impresión semejante? (...) En todo caso, sería una definición estrecha de lo bello». En efecto, usamos bello como algo común a entes bellos que nada tienen en común. Por tanto, lo bello sólo se puede aplicar estrecha o circunstancialmente pero no general o universalmente. Cfr. en Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 65.

139 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984 p. 47.

rigor, nada nombra el término general 'hoja' como ya se ha mostrado. Tal confusión de considerar las palabras como nombres propios inflacciona fatalmente la ontología de seres irreales, metafísicos o simplemente imaginarios como, por ejemplo, 'raza aria', 'armas de destrucción masiva iraquianas', 'democracia rusa', 'inteligencia de la clase política española' o 'libertad de expresión en China'.

Pero lo que Wittgenstein señala en este apartado *b* es que defender que el significado de los términos generales sea análogo al de los nombres propios es tan incorrecto como mover un peón en el ajedrez con los movimientos de un caballo es decir, en ambos casos se dan movimientos erróneos a una pieza –llamadas aquí término general y peón– porque van en contra de las reglas del uso del lenguaje y del ajedrez, respectivamente. Y es que el significado de una expresión es su uso y no

«un acompañamiento mental de la expresión»¹⁴⁰,

pues, como genialmente señala Wittgenstein –quizá inspirado por Schopenhauer y su concepción del mundo como representación– la imagen mental de una palabra es a su vez otro signo.¹⁴¹

F3: la tercera fuente es particularmente difícil de detectar por su sutileza y, aunque está estrechamente vinculada a la anterior fuente de confusión, debemos acudir a otro texto para clarificar lo que en el apartado *c* se dice de manera tan lacónica. Lo que quiere decir aquí nuestro autor es:

«Con todo esto he estado intentando eliminar la tentación de pensar que '*tiene que haber*' lo que se llama un proceso mental de pensar, esperar, desear, creer, etc., independiente del proceso de expresar un pensamiento, una esperanza, un deseo, etc. (...) El acto mental parece realizar de un modo milagroso lo que no podría realizarse mediante ningún acto de manipulación de símbolos. (...) Naturalmente, esto no significa que hayamos puesto de manifiesto que a las expresiones de nuestros pensamientos no les acompañan actos de conciencia peculiares. Lo único que ya no decimos es que *tengan* que acompañarlos».¹⁴²

El filósofo Wittgenstein, como puede observarse, trataba de eliminar el *hipotético mecanismo mental* o *cálculo* o *proceso mental*, supuestamente objetivo, que acompañaba a las expresiones lingüísticas y les confería significado *milagrosamente*. Y lo cierto es que el uso de las propias expresiones lingüísticas, el uso de las operaciones con símbolos, son significativas sin necesidad de postular la existencia de los mencionados procesos mentales. Más concretamente, en el apartado *c*, nuestro autor invitaba a eliminar la tentación de creer que la comprensión es un proceso mental independiente –es decir, puro– de las expresiones lingüísticas que expresan el propio estado de conciencia de la comprensión. Podemos comprobar como, fruto del prurito de generalidad, se había desechado y refinado lo concreto o particular, en este caso las expresiones lingüísticas, para extrapolar lo común, lo general o puro construyendo a partir de este material con *aluminosis* el supuesto proceso mental ideal que, a modo de ontología mental o sistema de referentes mentales, daba sentido a dichas expresiones lingüísticas.

Nuevamente el desprecio por lo particular en favor de otra metafísica oscurecía la comprensión de las expresiones lingüísticas por no atender a su uso real. La defensa de esta perspectiva separa definitivamente a nuestro filósofo del idealismo de su admirado Frege.

140 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 99.

141 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 32.

142 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984 pp. 72 y 73.

F4: la cuarta fuente de confusión es el deseo de querer imitar a la ciencia. Queda claramente expresado por el autor de la cita los efectos perjudiciales que tiene para la filosofía usar un método reductivo-explicativo siendo el suyo propiamente descriptivo.

En efecto, el principio de economía que rige la producción y construcción de conocimiento de la ciencia natural y la matemática no tiene por qué regir la actividad filosófica puesto que su cometido es bien distinto para Wittgenstein. La filosofía, ya se dijo, elimina la fascinación producida por las expresiones lingüísticas y, para ello, se toma el tiempo y la extensión que necesita sin que le apremie ningún prurito explicativo-reductivo-economizante. Más adelante nos extenderemos sobre el método filosófico descriptivo al que se refiere el filósofo vienés, pero se puede decir ya que el método descriptivo filosófico es el más respetuoso con lo concreto, con lo particular pues no aspira a someter, o igualar por medio de ecuaciones, lo singular a lo general o abstracto. Según lo expresado en esta cita, y lo que ésta implica, la filosofía debe separarse de la metodología científica en varios aspectos esenciales si quiere ser filosofía y no metafísica.

Una vez descritas estas cuatro grandes fuentes de confusión que produce el ansia de generalidad, avanzamos un poco más y nos encontramos que, según los *Cuadernos*, la fascinación que provoca la dificultad filosófica emerge cuando observamos los hechos a través del medio de una forma de expresión desorientadora.¹⁴³

De aquí que las metáforas cotidianas puedan extraviar al filósofo en su filosofar.¹⁴⁴

Y no sólo las metáforas sino las analogías.¹⁴⁵

Esto es así porque el ansia de generalizar lleva a universalizar la aplicación de analogías en contextos inapropiados que traicionan la utilidad o el sentido de éstas. Una de esas traiciones consiste en *invitar*, por usar un eufemismo, a creer que las dificultades de la filosofía son *problemas* y que, por tanto, el tratamiento de los *problemas filosóficos* debe ser análogo al usado al practicado por la actividad científica.¹⁴⁶

Este planteamiento es totalmente desacertado en opinión de este Wittgenstein pues, de hecho, las proposiciones filosóficas, excepto en casos muy especiales, carecen de sentido según nuestro pensador.¹⁴⁷

Así, y en resumen, se puede concebir el esfuerzo filosófico wittgensteiniano de transición en *Cuaderno Azul* como una gran tentativa por recuperar la contemplación de lo concreto, por dignificar lo particular degradado por el ansia de generalidad tanto en la concepción de las cosas como en la aplicación indiscriminada, y a la postre violenta, de las generalizaciones en forma de erróneos prejuicios.

También se trata de una labor que busca pacientemente desplatonizar la filosofía, de despsicologizar la mediación entre sujeto y objeto, de mostrar la pobreza a la que conduce un modo de representar y expresar, precisamente el científico, la realidad.

Y todo ello porque nuestro autor toma conciencia de que en la pura generalidad ya no hay nada que aclarar pues lo aclarable es decir, las expresiones lingüísticas y sus *daños colaterales* como la fascinación, está por debajo de la línea de flotación de lo general; lo concreto yace totalmente despreciado y ahogado por ese ansia y modo de vivir generalista que distorsiona la contemplación – el goce– tranquila del mundo.

O, dicho de otra manera, si al final del *Tractatus* el primer Wittgenstein nos invitaba a usar su filosofía como una escalera para subirnos a un lugar –que él había encontrado– sólo desde el cual se contemplaba cabalmente el mundo, el Wittgenstein de transición escribe ahora lo siguiente:

143 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 60.

144 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 71.

145 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 34.

146 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 76.

147 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 155.

«Podría decir que si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues allí adonde quiero llegar verdaderamente debo estar ya de hecho. Lo que pueda alcanzar con una escalera ya no me interesa».¹⁴⁸

Es decir, el nuevo Wittgenstein no desea *sentarse* sobre los hombros de algún gigante usando la escalera o cosmovisión abstracta alguna, sino que prefiere quedarse en lo concreto, en lo particular, en el fragor de la batalla.

Describamos sucintamente ahora el contenido de su segundo cuaderno, el *Cuaderno Marrón*, en lo tocante al tema de las dificultades filosóficas.

148 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 40.

El Cuaderno Marrón:

En esta obra se indica una dificultad filosófica de primera magnitud, que eclipsa cualquier otra aparecida tangencialmente en esta obra, y a la que tienen que hacer frente los filósofos que traten de *curar* la filosofía de la siguiente *patología*:

«Hay una especie de enfermedad general del pensamiento que busca siempre (y encuentra) lo que se llamaría un estado mental del que surjan todos nuestros actos como de un depósito».¹⁴⁹

Esta enfermedad del pensamiento, el llamado *mentalismo*, es una consecuencia del ansia de generalidad antementada en el *Cuaderno Azul* y que aquí comentamos en el punto F3.

En efecto, una vez se inoculara en el pensamiento humano ese ansia éste empieza a buscar un estado mental del que surjan, o mejor, del que quiere hacer surgir *todos nuestros actos como de un depósito*. Este estado mental funciona de objeto o complemento directo de expresiones lingüísticas que erróneamente usamos de forma transitiva como, por ejemplo, “comprender”.

El término “comprender” se usa de manera transitiva a pesar de que en muchos casos tal uso es erróneo pues genera la expectativa de un objeto directo en forma de estado mental o hipotético mecanismo mental. Así en la expresión lingüística “comprender una frase” da la impresión de que hay algo *en* o *dentro* de la frase que debe captarse, aprehenderse o coger. Ese algo sería el supuesto estado mental que vehicularía y expresaría la frase; como si la frase fuera un *medium* a través del cual se expresara un especie de espíritu absoluto hegeliano que le da sentido.

Pero lo cierto es que para nuestro filósofo no hay nada ajeno o propio a la frase que deba comprenderse. Y es que “comprender” no es metafóricamente un acto similar a pescar o cazar algo sino que, más bien, el uso de esa expresión lingüística intransitiva enfatiza un acto espontáneo. Podría ser análogo a la expresión “¡Eureka!” que usó Arquímedes, según cuenta la leyenda, tras su gran descubrimiento. El Wittgenstein II retomará el tema como se verá más adelante.

Lo mismo sucede con la identificación o el reconocimiento de personas o cosas. En este acto no se compara *necesariamente* lo observado con la imagen mental que teníamos en el *depósito* memorístico cuando se identifica o reconoce a alguien. Este es un supuesto mecanismo mental que realmente no es el caso según Wittgenstein pues, aunque a veces esa imagen anterior que teníamos en nuestra memoria surge, normalmente lo hace tras la observación y no antes. De aquí que digamos tras la identificación de un conocido si esa persona ha envejecido o no, si está más delgada o no etc.

En otro orden de cosas, las personas con un gusto exquisito en música, en moda etc. no *tienen* una imagen mental o un estado mental como criterio mediante el cual comparar y criticar aquello que examinan y evalúan. La explicitación del criterio viene a posteriori y como justificación de un acto espontáneo que llamamos *tener gusto*.

Tampoco un acto heroico *debe* ser la copia de un estado mental ejemplar que tenía en mente un héroe o una heroína antes de llevar a cabo su acción: pudo muy bien ser espontánea, sin calcular las consecuencias, sin buscar el reconocimiento o la fama etc. Es decir, no se necesitan *mapas* o *guías* mentales para dirigir toda la praxis, parecería afirmar Wittgenstein.

Tales casos le llevaron al filósofo vienes a señalar convincentemente un límite, una barrera

149 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 183.

infranqueable al compulsivo juego explicativo propio de cierta cultura humana –en concreto, nuestra cultura occidental desde la Ilustración– y que no es otro que la inescrutable espontaneidad de la que emergen los actos humanos, tanto interiores o privados como exteriores o públicos. Ya Kant había señalado la inescrutabilidad de esa espontaneidad del alma humana en *Crítica de la razón pura*, como es sabido.

Y es que el ansia de generalidad, la demanda de leyes y/o mecanismos generales mentales crea una expectativa errónea sobre lo explicable o, mejor, lleva a la creencia en la omniexplicabilidad de cualquier fenómeno, creencia también denominada: prejuicio metafísico panracionalista, que ya mencionamos en el anterior capítulo en otro orden de cosas.

En este sentido para Ludwig Wittgenstein quedaba elucidada tanto la fuente del error como la constatación de la imposibilidad de explicar el fenómeno de la comprensión –al que hace referencia el término “comprender”– como mecanismo mental porque es un acto espontáneo –uno diría nouménico, aplicando el atributo que a la voluntad metafísica hacía Schopenhauer– y, por tanto, inexplicable para el propio sujeto que comprende.

Dicho sea de paso, que haya intérpretes de su obra que lo acusen de duro conductista cuando Wittgenstein considera nouménica la espontaneidad humana al negar su cognoscibilidad científica, su no proyectabilidad y traducibilidad legal-matemática, como poco parece mezquino y deshonesto intelectualmente hablando.

El propio Von Wright se quejaba de que ciertos neopositivistas llamaran deshonestamente neoconductista a su maestro.¹⁵⁰

150 G. H. Von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, capítulo I.

Philosophie

Como es sabido, el *Big Typescript* es un texto de 1933, tiene unas 768 páginas y está organizado en capítulos y secciones. Pues bien, desde el párrafo 86 al 93 se conceptualiza lo que para Wittgenstein era en aquel momento la actividad filosófica en un capítulo llamado precisamente *Philosophie* o filosofía.¹⁵¹

Siguiendo nuestra exposición, y tras citar y comentar lo que por *dificultades filosóficas* escribía y entendía Wittgenstein en esta época a través de sus obras, ahora pasamos a hacer lo mismo a partir de su capítulo *Filosofía* centrándonos en aspectos, matices y profundizaciones del asunto que no aparecen en las anteriores obras y que son los siguientes:

- a)- «(...) las cosas más evidentes pueden convertirse en las más difíciles de comprender de todas. Lo que ha de vencerse no es una dificultad del intelecto, sino de la voluntad».¹⁵²;
- b)- «Los aspectos filosóficos más importantes de las cosas //el lenguaje// están ocultos debido a su simplicidad y cotidianeidad. (Uno no puede darse cuenta de ello porque lo tiene siempre (patentemente) a la vista.) (...) Uno de los mayores obstáculos en filosofía es la expectativa de explicaciones nuevas, profundas// nunca oídas//».¹⁵³;
- c)- «El problema filosófico es una conciencia del desorden de nuestros conceptos y el hacerlo desaparecer ordenándolos. (...) Si estoy en lo cierto, los problemas filosóficos deben ser completamente solubles, en contraposición a todos los demás».¹⁵⁴;
- d)- «En las teorías y disputas de la filosofía encontramos palabras cuyos significados nos son bien conocidos en la vida cotidiana, usadas en un sentido ultrafísico».¹⁵⁵;
- e)- «Toda la tarea de la filosofía, tal como yo la ejerzo, consiste en expresarme de tal manera que ciertas intranquilidades //problemas// desaparezcan».¹⁵⁶;
- f)- «En nuestro lenguaje está depositada una mitología».¹⁵⁷

Como puede observarse el filósofo Wittgenstein señala que, en general, la comprensión de lo más evidente es difícil no porque requieran de una gran capacidad de abstracción y de cálculo (que en algún grado y contexto específico puede serlo) sino que su dificultad estriba en que está obstaculizada por una voluntad inercial, rutinaria y que surge, por tanto, de un modo de pensar y actuar cotidiano –ocultador y desnaturalizador– inadvertidamente adquirido y aplicado.

En cuanto una persona libremente elige esforzarse en descondicionarse filosóficamente de esa manera de sentir y pensar las cosas –o lo que es lo mismo, de esa voluntad– que le acarrea intranquilidades, así como de las expectativas espectaculares de novedad, profundidad y originalidad –expectativas naturales a otros juegos como la poesía o la literatura, por ejemplo– que tiranizan y monopolizan su talento filosófico o inteligencia, esa persona, digo, atiende y analiza el lenguaje que usa como mediación entre su yo y el mundo y, en ese acto de exploración meditativa del uso de los signos lingüísticos, cierta sensibilidad se activa señalando espontáneamente un desorden conceptual que debe ser tratado por el filósofo con el objetivo de buscar la total disolución

151 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 pp. 171-189.

152 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 p.171.

153 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 180.

154 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 181.

155 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 186.

156 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 181.

157 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 189.

de ese conflicto que origina su intranquilidad.

Para tal tratamiento se parte de la premisa señalada al final de esta serie de citas y que indica que en el lenguaje, en su uso, hay depositada toda una gran gama de entes ultrafísicos que conforman toda una mitología que impiden ver ordenada y filosóficamente —o lo que es lo mismo: tranquilamente— las cosas, los asuntos, las relaciones es decir, el mundo y la vida.

Caracterización general de dificultad filosófica

Una vez repasados pormenorizadamente los anteriores e ineludibles matices que en esta época de transición efectuó Ludwig Wittgenstein, conviene hacer una conceptualización general del fenómeno *dificultad filosófica* pues esta es la piedra de toque a partir de la cual se define la actividad filosófico-terapéutica en ese momento de su obra y pensamiento.

Una *dificultad filosófica* no es un problema del mismo tipo lógico que el *problema científico*. Si he usado esta expresión como sinónima de problema filosófico es porque etimológicamente, como es sabido, *problema* significa obstáculo, algo que se lanza en el camino y que estorba la marcha.

Por tanto, y ahora empiezo a conceptualizar esta noción anunciada estableciendo varias conclusiones wittgensteinianas, la filosofía según nuestro autor tiene sus obstáculos, sus problemas, sus dificultades específicas, propias, no existentes en cuanto tales en otros campos del saber.

Esta 1ª conclusión es el resultado de un esfuerzo del pensador Wittgenstein por descontaminar, por desintoxicar la actividad filosófica de la influencia científica y científicista, tal y como también hizo en su *Tractatus*.

Ahora bien, este renovado esfuerzo de emancipación de la filosofía del dominio científico en esta etapa de su pensamiento ha alcanzado niveles de precisión y perspicacia nunca antes observadas anteriormente en su obra. En este sentido, el filósofo Wittgenstein sigue caracterizando la dificultad filosófica como un problema que no se resuelve mediante la aplicación del método de investigación científica esto es, a través de experimentos en laboratorios, de inducciones estadísticas, de cuantificaciones, de cálculos, de matematizaciones en busca de regularidades que alcancen el estatus de ley científica etc.¹⁵⁸

Por eso, y esta es la 2ª conclusión, una dificultad filosófica no es algo explicable o científicamente reductible; es más, tal puede ser resuelta, una vez ordenada y aclarada, de una vez para siempre (cita c))¹⁵⁹, muy al contrario que las respuestas que a modo hipótesis científico-explicativas falsables (verdades probabilísticas) se ofrecen rigurosamente a los problemas científico.¹⁶⁰

Indirectamente, al no ser un problema científico ni científicable, la dificultad filosófica o mejor, su superación, no responde a las expectativas del saber científico –muy espectacularizadas por una civilización que ha desencantado el mundo y que consumen productos fascinadores para trascender el nihilismo y tedio diario al que nos condena la vida postmoderna– es decir, esta superación no tiene por qué ser original, novedosa o profunda (cita b)) pues únicamente ordena conceptualmente una situación caótica –deshace un nudo en la red– que perturbaba el espíritu de esa persona.

La 3ª conclusión es clara: el objeto de meditación o reflexión filosófica, el hábitat de la dificultad filosófica, el universo que explora y describe el filósofo wittgensteiniano –sin necesidad de laboratorio y aparatos de medición– es el lenguaje y su uso (citas b) y f)).

Usos del lenguaje que generan dificultades filosóficas ya han sido mencionados en las secciones

158 Este proceso de toma de conciencia entre las diferencias fundamentales entre ciencia y filosofía se pudo observar claramente en el contenido de la larga cita, y el comentario posterior a ésta, que hicimos a la sección dedicada al *Cuaderno Azul*.

159 En Friedrich Waissman, Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena, México, Fondo de cultura económica, 1973 p. 161 reitera esta convicción como sigue: «Si en filosofía se dieran tesis, jamás habría ocasión de discutir, pues serían de tal estructura que todo el mundo debería decir: Sí, sí, esto es evidente. Mientras existan diversas opiniones respecto de una misma cuestión y se pueda disputar, es señal de que no se ha logrado expresarla de manera suficientemente clara».

160 De hecho en otro texto de la misma época Wittgenstein llega a escribir que: «Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra «progreso». El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aun la claridad está al servicio de ese fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí. No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles. Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar diverge de la suya». Ludwig Wittgenstein, Aforismos. Cultura y valor, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 40.

precedentes de este capítulo (también cita d)).

Esta caracterización de lo que es una dificultad filosófica da a la actividad filosófica un sentido clarificador, una finalidad terapéutica porque la existencia de problemas filosóficos son causa de intranquilidad (cita e)), de desasosiego.

Ahora pasaremos a rescatar los pasajes de las obras analizadas en este capítulo y que tratan de describir la labor terapéutica de la filosofía que se origina a partir de la noción señalada de dificultad filosófica.

Descripción de la noción de filosofía

Aunque ya adelantamos alguna descripción del concepto de filosofía que Wittgenstein ensayó en *Los cuadernos azul y marrón*, lo cierto es que es, en el mencionado capítulo *Filosofía*, en donde su descripción sobre esta actividad es más extensa, precisa y matizada.

A continuación transcribo la colección de citas que sobre tal asunto aparecen en esa obra y que rezan así:

1ª- «La filosofía es: rechazar argumentos falsos».¹⁶¹

2ª- «(Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y esto significa no crear ninguno nuevo –por ejemplo, «la ausencia de un ídolo».)».¹⁶²

3ª- «La filosofía no debe violar de ninguna manera el uso real //efectivo// del lenguaje //... lo que realmente se dice//; en última instancia sólo puede describirlo. Puesto que tampoco puede fundamentarlo. (...) La filosofía pura y simplemente coloca todo delante y no concluye nada. Puesto que todo es patente, no hay tampoco nada que explicar».¹⁶³

4ª- «Si se quisiesen establecer t e s i s en filosofía, jamás sería posible discutirlos, puesto que todo el mundo estaría de acuerdo con ellas. El aprender filosofía es r e a l m e n t e recapitular recuerdos. Recordamos que hemos usado realmente palabras de esta manera. Los aspectos más importantes de las cosas //el lenguaje// están ocultos debido a su simplicidad y cotidianeidad. (Uno no puede darse cuenta de ello porque lo tiene siempre (patentemente) a la vista. (...) también podría llamarse filosofía a lo que es posible //está presente// antes de todos los descubrimientos e invenciones».¹⁶⁴

5ª- «(Nuestra tarea es ser justos. Esto es: sólo tenemos que señalar y resolver las injusticias de la filosofía, pero no establecer nuevos partidos –y credos–.)».¹⁶⁵

6ª- «La filosofía desata los nudos de nuestro pensar y, por lo tanto, sus resultados han de ser simples, pero su actividad es tan complicada como los nudos que desata. (...) La capacidad de filosofar consiste en la capacidad de recibir una impresión fuerte y duradera de un hecho gramatical».¹⁶⁶

7ª- «Lichtenberg: «toda nuestra filosofía es corrección del uso del lenguaje y, por lo tanto, la corrección de una filosofía, y ciertamente de la más general»».¹⁶⁷

8ª- «La meta de la filosofía es levantar un muro allí donde en cualquier caso termina el lenguaje. (...) La filosofía no se consigna en las oraciones, sino en el lenguaje».¹⁶⁸

Como puede observarse nuestro autor no sólo realiza apreciaciones directas sobre lo que él entiende por filosofía sino que también usa metáforas para mostrar algún aspecto filosófico que escapa a ese estilo proposicional o directo de definir signos, relaciones y operaciones muy usado en campos como la lógica.

En primer lugar, queda claro que la filosofía es un modo de examinar el lenguaje que implica cierta sensibilidad, cierta capacidad de perplejidad ante los hechos gramaticales (cita 6ª). Ésta permite

161 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 p. 173.

162 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 p. 176.

163 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 179.

164 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 180.

165 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 181.

166 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 182.

167 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 182.

168 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 184.

captar y rechazar argumentos falsos –señalar y resolver injusticias– mostrando que muchas veces esa misma falsedad se basa en la creencia y uso de falsos ídolos que contienen, vertebran y catapultan muchos credos, no sólo religiosos (citas 1ª y 2, 5ª).

En mi opinión añade, genialmente, que tampoco se debe idolatrar la ausencia de ídolos e hipostasiar el nihilismo como excusa, y esto lo digo yo, para llevar una vida maldita como hizo Rimbaud y, de manera más artificial y forzada, sus tristes y ridículos epígonos.

En segundo lugar, no hay que caer en la tentación de querer explicar y fundamentar nada de lo que se hace con el lenguaje: sólo cabe describir el uso real del lenguaje (cita 3ª) pues ese es, nada más y nada menos, el objeto de estudio de la filosofía (cita 8ª). Tampoco produce conocimientos positivos (cita 4ª) sino que aclara y elimina prejuicios.

En tercer y último lugar, la filosofía no es un discurso metacientífico o que se sitúe como reflexión postcientífica –ya que tal reflexión sería igualmente ciencia, de igual manera que los comentarios que sobre el ajedrez realizan ajedrecistas analizando grandes jugadas de la historia del ajedrez del siglo XX no son filosofía del ajedrez sino ajedrez– antes bien, la filosofía es previa a la ciencia y la tecnología no en un sentido temporal es decir, como preparación material o intelectual previa o propedéutica a la investigación científica, sino en un sentido lógico pues la actividad filosófica corrige un mal uso del lenguaje (cita 7ª) y, por extensión, impide una consciente y mala conceptualización o tratamiento lingüístico de los fenómenos; este asunto es ajeno a la ciencia.

Por tanto, la filosofía ni es absurda ni es científica ni paracientífica. Su *lugar natural* está antes de los descubrimientos e invenciones (cita 4ª) impidiendo la *prosa* o metafísica –tal y como veremos en el campo de las matemáticas en el apartado que dedicaremos a la obra *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*– construyendo por tal motivo un virtual muro de contención allá donde acaba el lenguaje (cita 6ª) para resistir el ataque de los impulsos ultrafísicos.

Ahora pasaremos a describir el método terapéutico filosófico wittgensteiniano de esta época.

Descripción del método o terapéutica filosófico

A continuación transcribiremos las citas que describen el método filosófico-terapéutico de este Wittgenstein de transición que están numeradas por orden de aparición en la lectura de *Los cuadernos azul y marrón* y del capítulo *Filosofía* y que son las siguientes:

- 1- «Mostrar la no necesidad de una implicación presentando contextos alternativos en donde tal implicación no funciona». ¹⁶⁹
- 2- «Debemos observar las piezas del rompecabezas filosófico y ordenarlas (sin violencia)». ¹⁷⁰
- 3- «Mostramos que esta proposición esconde una regla gramatical. Es decir, destruimos la semejanza externa entre una proposición metafísica y una proposición empírica, y tratamos de encontrar la forma de expresión que satisface cierto anhelo filosófico no satisfecho por nuestro lenguaje natural y que, en la medida en que no es satisfecho, produce la confusión filosófica». ¹⁷¹
- 4- «Para lograr claridad sobre los problemas filosóficos es útil tomar conciencia de los detalles aparentemente carentes de importancia, de la situación concreta en la que nos inclinamos a hacer determinada afirmación metafísica». ¹⁷²
- 5- «Nuestro método es puramente descriptivo, las descripciones que damos no son esbozos de explicaciones». ¹⁷³
- 6- «El trabajo en filosofía es justamente más (...) un trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción. Sobre cómo ve las cosas uno. (Y lo que se reclama de ellas)». ¹⁷⁴
- 7- «El filósofo trata de encontrar la palabra salvadora, esto es: la palabra que, al final, nos permita captar lo que, hasta ahora, ha pesado de modo inasible sobre nuestra conciencia (...) nos proporciona la palabra con la que yo puedo expresar la cosa y hacerla inocua (...) Una de las tareas más importantes es expresar todos los falsos procesos de pensamiento de manera tan característica que el lector diga: «Sí, esto es precisamente lo que yo quería decir.» Trazar la fisonomía de cada error (...). Ciertamente, sólo podemos hacer que el otro admita que ha cometido un error si reconoce que esto es realmente la expresión de un sentimiento. // ... si reconoce esta expresión (realmente) como la expresión correcta de su sentimiento.// Esto es: es la expresión correcta sólo si la reconoce como tal. (Psicoanálisis). Lo que el otro reconoce es la analogía que le ofrezco como fuente de su pensamiento». ¹⁷⁵
- 8- «Hacemos que las palabras se retrotraigan de su uso metafísico a su uso correcto en el lenguaje». ¹⁷⁶
- 9- «El trabajo del filósofo consiste en recopilar recuerdos para un fin determinado». ¹⁷⁷
- 10- «El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Un género de «visión del mundo» que parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.). (...) facilita el comprender //la

169 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 39.

170 Ludwig Wittgenstein, op. cit., p. 78.

171 Ludwig Wittgenstein, op. cit., p. 88.

172 Ludwig Wittgenstein, op. cit., p. 100.

173 Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984 p. 164.

174 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 p. 172.

175 Ludwig Wittgenstein, op. cit., p. 173.

176 Ludwig Wittgenstein, op. cit., p. 174.

177 Ludwig Wittgenstein, op. cit., p. 177.

compresión//, que consiste precisamente en que «vemos conexiones».¹⁷⁸

11- «Si se quisiesen establecer t e s i s en filosofía, jamás sería posible discutir las, puesto que todo el mundo estaría de acuerdo con ellas».¹⁷⁹

12- «El filósofo exagera, grita, por así decirlo, en su impotencia, en tanto que no ha descubierto el núcleo de su confusión. (...) Toda la tarea de la filosofía, tal como yo la ejerzo, consiste en expresarme de tal manera que ciertas intranquilidades //problemas// desaparezcan. ((Hertz))».¹⁸⁰

13- «El descubrimiento auténtico es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. El que da tranquilidad a la filosofía, de modo que ya no está //siendo// fustigada por preguntas que e l l a m i s m a se plantea. Por el contrario, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de esos ejemplos se puede romper //puede ser rota//. Pero más correctamente se diría: los problemas se resuelven (intranquilidades//dificultades//eliminadas) no u n problema».¹⁸¹

14- «En lugar de conjeturas y explicaciones turbulentas queremos dar explicaciones //constataciones// tranquilas de hechos lingüísticos. //sobre hechos lingüísticos.// //queremos consignar tranquilamente los hechos lingüísticos.// Hemos de arar la totalidad del lenguaje».¹⁸²

Ordenando y sintetizando el contenido de esta colección de citas, tenemos que el método filosófico-terapéutico wittgensteiniano presenta los siguientes aspectos:

α) La filosofía, como ya se ha escrito, no ofrece explicaciones hipotéticas, no ofrece tesis en sentido científico, sino representaciones perspicuas o sinópticas esto es, descripciones oportunas para favorecer la compresión y desaparición de ese algo que genera intranquilidad en el filósofo (citas 5, 10, 11 y 12).

β) Ya caracterizamos la noción dificultad o problema filosófica. Ahora bien, conviene decir aquí que ésta genera intranquilidad porque no hay compresión, no hay una interpretación que la disuelva. Lo que impide comprender inteligentemente una dificultad filosófica intranquilizadora es la presencia y el uso de una pseudoexplicación –de una metafísica, de una falsedad o mentira– que llevaba consigo una implicación necesaria, una violencia metafísica –o varias– que no se pone en duda a pesar de esa pseudoexplicación no funciona como instrumento para ver conexiones, para ver relaciones, para finalmente, entender la/s jugada/s o el juego o la estrategia (citas 1 y 13).

γ) La mente del filósofo se halla cegada por supuestas implicaciones necesarias que obstaculizan su compresión de la dificultad o confusión filosófica. Son supuestas porque el método que ha ideado Wittgenstein desactiva esa necesidad –que confieren arbitraria y autárquicamente los productores y gestores de estas metafísicas a sus producciones y escenificaciones– presentando contextos alternativos, ejemplos o contraejemplos en donde esa necesidad desaparece y su lugar es ocupado por la contingencia o la arbitrariedad. No es nada fácil presentar contextos alternativos que produzcan esa representación sinóptica que invalide la necesidad de una metafísica –un uso metafísico del lenguaje– y, por extensión, disuelva la intranquilidad. Se requiere las siguientes aptitudes: una gran capacidad de concentración en los detalles de las situaciones concretas en las que se emplea concretamente el lenguaje; una gran imaginación –curioso que también Albert Einstein aconsejara hacer uso de esta para crear teorías científicas, en contra del neopositivismo mostrenco– para visualizar esos mundos posibles en donde no funcionan tales ideologías o metafísicas; un gran sentido del humor, pues éste muchas veces va asociado a la creación de situaciones paradójicas –Wittgenstein escribía cartas a un conocido suyo en la que hacía gala de un extraordinario y fino sentido del humor– ; haber viajado y tratado con gentes de diferentes culturas

178 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 p. 178.

179 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 p. 180.

180 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 181.

181 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 187.

182 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 188.

o maneras de pensar, haber dado clases a niños, vivir guerras etc.

Lo que quiero decir es que el método terapéutico wittgensteiniano puede parecer engañosamente simple cuando en realidad requiere de aptitudes muy sofisticadas y del coraje para aplicarlo hasta el final ya que en el fondo, y no tan en el fondo, este método se aplica sobre uno mismo, sobre cómo ve el mundo por lo que, durante este proceso, uno entra en crisis y toma conciencia de su miserias y sus aciertos, de sus temores e hipotecas ideológico-culturales pero también de sus logros intelectuales que le hacen resistir en una rebeldía camusiana irreductible (citas 1, 4, 6, 8, 13 y 14).

δ) Si esto es así, el método filosófico aquí esbozado tiene cierta similitud con el Psicoanálisis en el siguiente sentido: ambos son logoterapias –palabras salvadoras o curadoras– que alivian describiendo los errores, los falsos procesos de pensamiento –y para ello se recopilan recuerdos a ese fin– que han causado un desorden que se vive con intranquilidad. Además, y esto es clave, tanto las descripciones del método wittgensteiniano como las psicoanalíticas son válidas o funcionan porque el aliviado –el propio filósofo o su interlocutor real o virtual, actual o futuro– reconoce la analogía que se le ha ofrecido como fuente de su pensamiento. Este reconocimiento le reconcilia, le posibilita volver a sentir y a comprender natural y tranquilamente la vida, su vida (cita 7 y 9).

ε) También es fundamental hacer notar que en la práctica del método filosófico-terapéutico wittgensteiniano no es violenta, agresiva o adoctrinadora –pues no es una doctrina compuesta de prescripciones supersticiosas– puesto que no se trata de programar a alguien a pensar o a hacer algo para que deje de estar intranquilo sino más bien se le ofrecen alternativas, si se presta a ello, para ordenar el rompecabezas conceptual que genera ese malestar.

La filosofía no es más, ni menos, que una estrategia posible, entre otras, para ajustar nuestros pensamientos y sentimientos a la realidad examinando la corrección en el uso del lenguaje para que ni se pierda ni el principio de realidad ni se reduzca ésta a una exangüe ideología.

Aplicaciones terapéuticas:

W1) Desmetafisicación o desmitificación de las matemáticas

El título de este apartado hace referencia a cierto contenido de la obra *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* que escribió Friedrich Waissman y que recoge de manera condensada las opiniones científico-filosóficas que el Wittgenstein de transición expresó en las entrevistas y reuniones con escogidos miembros de *Círculo de Viena* entre los años 1929 y 1932 .

Antes de resumir brevemente la selección del contenido más relevante para esta aplicación se puede decir, por un lado, que gracias a las relaciones establecidas entre nuestro autor y los pensadores de este *Círculo*, el Wittgenstein de transición encuentra en esos honestos y expectantes interlocutores – a pesar de que *padecieran* de un neopositivismo castrador para una cabal comprensión filosófica de la cultura y la vida humana– una oportunidad para verbalizar, debatir y justificar muchas opiniones que en soledad había cultivado sobre matemáticas, lógica, física, religión o filosofía, entre otras materias, estando en su *retiro* de maestro rural de primaria. Y lo puede hacer sin la barrera idiomática de la que muchas veces se quejaba cuando se veía obligado a expresarse en inglés.

Por otro lado, el diseño y la construcción del palacio de su hermana Gretl, junto a su amigo y arquitecto Paul Engelmann, le proporcionó la oportunidad de experimentar la *poíesis* arquitectónica, con todas las dificultades que ello conlleva para una persona enfermiza y brutalmente perfeccionista –a recordar su endiablado superyó y su genial narcisismo que en aquel momento se ponían a prueba en una obra que se exhibía y exponía al exigente público de Viena–.

Aquella obra, que inicialmente tendría como función ocupar la mente del derrotado Cristo tolstoiano, debió ser un infierno insufrible para todos los miembros del proyecto, incluido el propio Wittgenstein. Parecer ser que su exigencia en el cumplimiento del proyecto hasta en sus más nimios detalles –no nimios para él, claro– hizo que la atmósfera a pie de obra fuera de una tensión descomunal: continuos y numerosos enfados y broncas se sucedían un día sí y otro también con los operarios *chapuzas* lo cual originaba inacabables rectificaciones muchas veces producidas por constantes malentendidos en la interpretación de las instrucciones que Wittgenstein ordenaba. Es probable que la relación con su amigo Engelmann se enfriara desde entonces.

Y, finalmente, tras el paso por sucesivos infiernos –el familiar, el bélico, la escuela rural y el arquitectónico vienés– nuestro autor se instala en Cambridge nuevamente para seguir su docencia y actividad filosófica como ya se mencionó y es muy conocido.

En esta coyuntura, decía, cabe contextualizar lo expresado por Ludwig Wittgenstein en la obra *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* que, aunque recoge resumidamente sus opiniones sobre diversos temas manifestadas desde finales del año 1929 hasta mitad del año 1932, se centra fundamentalmente en dilucidar el estatus epistemológico y la metodología de una de las ciencias más prestigiosas del momento: la Matemática, así como el estatus ontológico de sus objetos, signos y relaciones.

Estas opiniones las realiza Wittgenstein a través de la perspectiva que tiene de la filosofía en esta obra, y que son muy coherentes y similares con *Los cuadernos azul y marrón*, y que describe así:

«La filosofía es el esclarecimiento de la sintaxis del lenguaje; permite que se entiendan las proposiciones»

y

«En filosofía no se puede descubrir nada. No lo acababa de entender y pequé contra ello. La falsa concepción de la que quisiera tratar a este propósito es pensar que podríamos llegar a algo que hoy aún no vemos; que podríamos encontrar algo totalmente nuevo. Esto es un error. En verdad, poseemos ya todo, por cierto presentemente, y no debemos esperar nada. Nos movemos en el recinto de la gramática de nuestro lenguaje corriente y esa gramática ya existe. Por lo tanto, lo tenemos todo y no tenemos por qué esperar nada del futuro».¹⁸³

Según estas citas, se puede observar que el Wittgenstein de transición considera la filosofía, igual que en el pasado, una actividad humana dirigida a entender proposiciones de todo tipo y que, por tanto, su finalidad no era descubrir cosas sino aclarar la gramática, las reglas del lenguaje.

Y, como el lenguaje siempre está ahí para ser aclarado si no se entiende, en filosofía no se descubre nada en el sentido de obtener un conocimiento nuevo, o propiedades nuevas, sobre un objeto extraño o poco accesible como, por ejemplo, los positrones en la física cuántica.

En principio, por tanto, las aclaraciones o elucidaciones no son consideradas por el vienés ni genuinos descubrimientos ni conocimientos positivos, como ya anticipamos y, además, no existe progreso en filosofía pues todo está en el presente; esta enseñanza que consiste en contemplar el fruto precioso de la filosofía como algo que trasciende el tiempo y el progreso es clave, en mi opinión, para entender la obra toda de Wittgenstein.

El Wittgenstein de los años 30 del siglo XX considera que en aquel tiempo, los científicos y los lógicos son usuarios poco lúcidos del lenguaje y por eso se malentienden e inducen al error al público que lee y estudia sus obras. De ahí la necesidad clarificadora y correctora de la filosofía sobre tales escritos.

Es también el caso de los matemáticos¹⁸⁴. Éstos hablan como si la Matemática fuera una ciencia natural es decir, como si fuese una ciencia descriptiva y explicativa, con conceptos generales abstraídos de una base empírica de objetos que se expresan mediante proposiciones-ecuaciones precisas.

Era manifiesto que para nuestro pensador los matemáticos se habían dejado seducir por los cantos de sirena de una engañosa metáfora y debido a ello, transformaron la Matemática en una suerte de biología o ciencia natural de ciertos seres virtuales. Ni que decir tiene que esta distorsión era perjudicial para un desarrollo funcional de la misma.

Además los logicistas pretendían derivar la Matemática de la Lógica, disciplina que, a su vez, también era autopercebida y explicada por esos lógicos, y también por lógicos de otro tipo como los intuicionistas, como una ciencia descriptiva y explicativa, con conceptos generales abstraídos de una base empírica de objetos que se expresaban mediante proposiciones-fórmulas precisas.

183 Estas citas se encuentran en Friedrich Waissman, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de cultura económica, 1973 pp. 193 y 161 respectivamente.

184 «Ninguna confesión religiosa ha pecado tanto por el mal uso de expresiones metafísicas como las matemáticas». Éste es un aforismo escrito sobre 1929 en éste opina sobre los pecados de los matemáticos. En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos*. Cultura y valor, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 32.

Y, por supuesto, ambas posiciones entendían la Lógica, para no ser menos que los matemáticos con su disciplina, como otra suerte de biología o ciencia natural de ciertos seres virtuales.

Por si fuera poco, tanto unos como otros hablaban de Metamatemática como si fuese algún tipo de superconocimiento diferente, superior y fundamentador, de la Matemática.

El Wittgenstein de transición prosigue y persevera en su esfuerzo, ya iniciado en el *Tractatus*, consistente en desmitificar la Matemática, por desactivar su aura metafísica, su fascinación.

Por esto mismo consideraba que la Matemática, como también defendía implícitamente en el *Tractatus*, no era una ciencia natural descriptiva y explicativa, llena de teorías sobre la realidad o que versara sobre algún fenómeno espacio-temporal particular de ésta.

La Matemática era matemática es decir, un *sistema* de reglas, y no una totalidad empírica –de aquí que no se pueda descubrir en sentido estricto nada, tal y como ocurre en las ciencias naturales debido a que en éstas *sí* se investigan totalidades empíricas en las que, por ejemplo, se pueden descubrir nuevos seres vivos; por el contrario, en los sistemas simbólicos¹⁸⁵ convencionales y arbitrarios sus elementos se conocen de antemano, como conoce las letras del abecedario el escritor cuando las usa para redactar sus novelas– cuya práctica genera el juego geométrico y aritmético que conforman, entre otros más sofisticados, la matemática.

Por tanto, la matemática, según la filosofía de Wittgenstein, no es un saber sobre el mundo empírico y sus ecuaciones no son leyes generales de regusto fenoménico sino unas reglas de signos – básicamente reglas de sustitución como las definiciones¹⁸⁶– con las que se practica un juego: el juego de la matemática.

Siguiendo este brevísimo resumen que pretende describir superficialmente la visión wittgensteiniana terapéutica de la matemática en esta época, en el escrito nuestro filósofo compara genial y oportunamente la matemática con el ajedrez para mostrar que los números o las figuras geométricas, lo convencionalmente aceptado como objetos propios de este saber, tienen el mismo estatus ontológico que las piezas del ajedrez.

Esto significa que no son propiamente objetos sino signos configurados por las reglas de ambos juegos. Así que, como buenos signos que son –tanto un número, un icosaedro o una dama– deben su sustancialidad óptica virtual a la sintaxis del juego que les da vida, que los proyecta en su escenario.

Bajo esta perspectiva, el Wittgenstein de transición también entendía que los cálculos matemáticos, las operaciones con signos que se realizan a través de ecuaciones, nada tenían de metafísicos o mágicos pues, de hecho, eran análogos a las jugadas de ajedrez en las que se usan piezas como la torre o el caballo para conseguir un objetivo sin violar las normas del juego que regulan esa actividad.

Por si no fuese bastante este severo correctivo nominalista a la matemática, el filósofo Wittgenstein afirmaba que no había que concebir el concepto número como una generalización de base empírica o como una ley general de fenómenos sino como una forma de expresión de toda posible experiencia –como el tiempo y el espacio–, es decir, como un trascendental que expresa como la posibilidad del cuánto¹⁸⁷; o lo que es lo mismo, como una expresión y figura de la cantidad.

Esta perspectiva conceptual implicaba no considerar el número como un concepto empírico sino como un apriori, un trascendental que se muestra en los signos matemáticos pero que *in se* es indefinible porque es la condición de posibilidad de las operaciones aritméticas y no una operación

185 Friedrich Waissman, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de cultura económica, 1973 p. 189.

186 Friedrich Waissman, *op.cit.*, p. 140. También se encuentra esta concepción en el *Tractatus logico-philosophicus* así expresada: «6.24 El método de la matemática para llegar a sus ecuaciones es el método de sustitución. Porque las ecuaciones expresan la sustituibilidad de dos expresiones, nosotros avanzamos de un número de ecuaciones a ecuaciones nuevas sustituyendo unas expresiones por otras de acuerdo con las ecuaciones». Esto está en la página 165 de la edición Alianza aquí usada en esta investigación.

187 Friedrich Waissman, *op.cit.*, p. 188.

más; de aquí que Ludwig Wittgenstein considerarse un esfuerzo absurdo tratar de definir lo indefinible en matemática y, mucho más, tratar de definirlo desde una supuesta Metamatemática.

La Metamatemática, para nuestro autor, era otro sistema de reglas, otro juego, en el que se hablaba sobre la matemática y, por lo tanto, formaba parte del propio juego matemático y no se constituía en un saber autónomo por encima o por debajo, explicativo y/o fundamentador, de la matemática.

Así que, tanto logicistas como intuicionistas, continuaban haciendo *meta*-física de la mala postulando niveles *meta* de conocimiento y fundamentación gaseosos, fabulados o inexistentes.

Más cerca de Wittgenstein en apariencia estaban los formalistas. Ambos percibían la convencionalidad de las reglas de la matemática pero se mantenían bien separados de la concepción de Wittgenstein porque nuestro autor no considera necesario fundamentar formalmente, como hizo Hilbert, lo que no necesita ser formalizado porque ya funciona. En efecto, la matemática ya funciona sin necesidad de metamatemática de ningún tipo.

Es más, el Wittgenstein de transición distingue entre cálculo y prosa, entre matemática y metamatemática, y propone eliminar la *prosa*¹⁸⁸ es decir, todo lo que trata de *metaexplicar* o *metafundamentar* lo que, valga la redundancia, ya funciona y se denomina cálculo matemático.

Toda esta visión terapéutico-filosófica de la matemática que proyecta y maneja Ludwig Wittgenstein se funda en la creencia de que este saber no deviene de la contemplación de hechos atómicos sino de la contemplación de símbolos.¹⁸⁹

Resumiendo se puede decir que la 1ª aplicación terapéutica de este capítulo desarrollada por nuestro autor, persigue:

-α) Poner en su sitio a la matemática definiéndola como un saber con ciertas reglas con las que se practican un juego: el juego matemático que es análogo al ajedrez, por ejemplo. Luego no es una nueva teología.

-β) Eliminar toda pretensión explicativa y fundamentadora metamatemática que desorienta, confunde e impide el desarrollo de las matemáticas por los que saben precisamente matemáticas: los matemáticos y no los lógicos.

-γ) Mostrar que el *lenguaje matemático* que usa instrumentalmente la ciencia natural para estructurar su ontología, posee un carácter arbitrario y convencional esto es, subjetivo y que tal naturaleza se transmite a la propia actividad científica tanto en la aproximación y tratamiento que efectúa sobre la realidad como el conocimiento que obtiene de ésta.

Más fácil: que el filósofo Wittgenstein insiste una y otra vez, pero desde otra perspectiva, en el carácter hipotético y superficial del conocimiento científico que, como ya escribió en su primera época, tiene un valor muy relativo ante lo que es importante: el sentido de la vida.

Luego la ciencia no puede ser una religión, no puede dar consuelo pues, en cierto sentido, no versa sobre el ser humano.

Stephen Toulmin escribía en *La Viena de Wittgenstein*¹⁹⁰ que, como ya se mencionó, uno de los objetivos principales de la labor filosófica de Wittgenstein siempre fue la *liberación intelectual* de sometimiento de las convenciones de cualquier punto de vista tecnicista no solo de la filosofía sino de las diferentes disciplinas del saber humano como es el caso de las matemáticas.

Estas convenciones tecnicistas, que suplantaban lo que en origen fue una intuición genial que hizo posible un cambio de paradigma en ciertos ámbitos del saber y que fueron creadas por sabios, se transforman con el tiempo y *gracias* a las generaciones posteriores y decadentes de imitadores o

188 Friedrich Waissman, *op.cit.*, p. 132.

189 Friedrich Waissman, *op.cit.*, p. 193.

190 A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, capítulo 8.

funcionarios del saber, en prejuicios que llenan los libros de texto y cuyo efecto más pernicioso se cifra en impedir, por lo menos temporalmente, la creatividad y la inteligencia de los nuevos cultivadores de tales disciplinas.

Para acabar recuerdo que, si según Stephen Toulmin la actividad intelectual filosófico-terapéutica de Wittgenstein tenía como objetivo la liberación intelectual de los prejuicios o metafísicas que obstaculizaban diferentes maneras de contemplar la/s realidad/es, entonces, ni que decir tiene, que los metamatemáticos eran considerados como un grupo de funcionarios del saber que fungían como rémoras para el cultivo, no solamente de la matemática sino también de la lógica e incluso de la filosofía.

W2) Que las teorías éticas (nuevamente) son absurdas

Esta aplicación terapéutica hace referencia a una conferencia –a decir verdad la única que pronunció en su vida– que nuestro autor al parecer impartió en 1930 en Cambridge y que ha quedado recogida en la obra *Conferencia sobre ética*.

En esta obra se puede observar claramente como Wittgenstein aplica su nuevo enfoque a la problemática de la ética que él creyó en el *Tractatus* solucionar categorizándola como una instancia trascendental es decir, inefable.

Según este nuevo enfoque la mejor aproximación posible al contenido filosóficamente relevante del concepto de ética consiste en contemplar los *parecidos de familia* que existen entre los diferentes usos de la palabra *ética* a través de la exposición de varios ejemplos de definición de ese concepto. Estas son las definiciones de *ética* que ofrece en esta *Conferencia*:

«En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir».¹⁹¹

El filósofo Wittgenstein después de mostrar los parecidos de familia comparando a los *familiares* – es decir, la definiciones– distingue entre dos usos generales de las expresiones con la palabra *bueno* y que son: el uso trivial o relativo y el uso ético o absoluto.¹⁹²

El primero hace posible reducir a hechos naturales aquello que se expresa. Así, por ejemplo, la frase *Esta es la carretera buena* es una expresión ética relativa ya que se puede reducir a una serie de hechos tal y como describe la siguiente frase: *Esta carretera es la correcta si quieres llegar a Barcelona en el menor tiempo posible, sin tráfico y con seguridad*. Se puede apreciar como el uso de la primera frase es trivial porque se puede traducir a otra frase en la que se detalla los elementos positivos por los que se califica a tal carretera como buena.

Por consiguiente, con lo que la primera expresión lingüística pierde su apariencia de juicio de valor.

Más aún: la palabra *bueno* se muestra aquí como una especie de abreviatura convencional de un criterio de utilidad también convencional –y, por tanto, no necesario o discutible o modificable– aplicado a una carretera. Por eso, el uso relativo de la palabra *bueno* significa que satisface un cierto estándar determinado.

En cambio, el sentido ético o absoluto de la palabra *bueno*, sí es problemático y no trivial. Y es problemático porque aquello a lo que se refiere no son hechos o trivialidades sino un bien absoluto que:

«si es un estado de cosas descriptible, sería aquel que todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría *necesariamente* o se sentiría culpable de no hacerlo».¹⁹³

Pero al no ser descriptible porque no es un hecho natural, no es trivial por lo que, según nuestro autor,

¹⁹¹ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 34.

¹⁹² Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹³ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 38.

«Tal estado de cosas es una quimera. Ningún estado de cosas tiene, en sí, lo que me gustaría denominar poder coactivo de un juez absoluto».¹⁹⁴

Por tanto, para el pensador Wittgenstein de esta conferencia, toda expresión lingüística usada en sentido ético o absoluto carece de sentido, entendiendo por sentido aquello que se dice sobre los hechos de la naturaleza o sobre lo que es el caso.¹⁹⁵

Y es que:

«La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella».¹⁹⁶

Teniendo en cuenta esto Wittgenstein acaba escribiendo y declamando que:

«Me parece evidente que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir *el* objeto (la ética). No podemos escribir un libro científico cuya materia alcance a ser intrínsecamente sublime y de nivel superior a las restantes materias».¹⁹⁷

Con esto queda vedado el camino hacia la teorización científica de la ética. De aquí que sostenga que:

«La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia».¹⁹⁸

La ciencia trata de hechos, es un conocimiento hipotético de los hechos y

«Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría».¹⁹⁹

En conclusión: esta aplicación terapéutica vuelve a insistir en que lo más valioso para el filósofo Wittgenstein no es ni se deja reducir ni en contenido, ni en forma, ni en la función a conocimiento científico, cosa ya sostenida en el *Tractatus* como vimos, lo cual no significaba que éste despreciara, como hemos leído, la tendencia humana a proferir frases sin sentido sobre eso valioso.

Como veremos en seguida, hay otras maneras de expresar el sentido de la vida que carecen de sentido (natural o empírico) que de siempre ha practicado la humanidad y que la ciencia ha despreciado o, peor, ha ridiculizado injustamente.

194 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 38.

Para resarcir a lo valioso –tanto ético, religioso como estético– de la injusticia que sobre su naturaleza cometen y perpetran los juicios de valor científicos o neopositivistas sobre este asunto, iba dirigida en general la labor terapéutico-filosófica de este nuevo enfoque del filósofo Ludwig Wittgenstein.

En la aplicación terapéutica (W6) sobre la estética, explicaremos qué digna alternativa ofrece Wittgenstein a la contemplación y expresión –o estudio– de lo valioso, incluida la ética, sino puede ser una ciencia.

195 «Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido, significado y sentido naturales». En Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 37.

196 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 37.

197 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 37.

198 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 43.

199 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 43.

W3) Sobre la religión (nuevamente) y que lo absoluto es inefable

En el mismo texto de *Conferencia sobre ética* aparece otro tipo de expresiones lingüísticas que también se usaban, según la opinión de nuestro autor, para expresar el sentido de la vida o lo absoluto y que no podían entenderse tal y como se entendían las proposiciones descriptivas o naturales –cosa que hacían torticera y torpemente los neopositivistas para ridiculizar el uso de este tipo de expresiones– si se quería captar su valiosa y singular significación. Me refiero, claro está, a las expresiones lingüísticas religiosas.

El filósofo Wittgenstein ofreció en esta obra una manera de entender las expresiones lingüísticas religiosas que evitaba el error de evaluarlas como si fuesen proposiciones descriptivas o científicas. Esta perspectiva consistía en interpretarlas como si fuesen símiles o alegorías.²⁰⁰

En efecto, según se desprende de esta conferencia wittgensteiniana, cuando el lector o el oyente interpretaba la expresión *Dios te castigará si no haces el bien* como un símil entonces tal sujeto podía entenderla como una posible forma alegórica de expresar la obligación que prescribía el bien absoluto tal y como ocurría en ciertas expresiones éticas.

En este caso concreto, la obligación de hacer el bien se le ofrecía al lector u oyente como la voluntad de un ser infinito que exigía ser obedecida bajo riesgo de castigo infinito.

Otra cosa es, en mi opinión, que se juzgue como apropiado o inapropiado, como inteligente o no inteligente el uso de la fascinación y el temor –a modo de chantaje o juego basado en el tótem y el tabú, que diría Freud– para que en el oyente o el lector, a quien va dirigido esas prescripciones, se despierte un deseo a hacer el bien; tal estrategia la han seguido ciertas religiones, como el cristianismo o el islamismo.

Lejos de juzgar este asunto, del todo superficial a la esencia del mismo, lo que Wittgenstein intentaba era tratar con justicia este tipo de expresiones religiosas que en sí mismas también eran un sinsentido pues:

«Pero un símil debe ser un símil de algo. Y si puedo describir un hecho mediante un símil, debo ser también capaz de abandonarlo y describir los hechos sin su ayuda. En nuestro caso, tan pronto como intentamos dejar a un lado el símil y enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, aquello que, en un primer momento, pareció ser un símil, se manifiesta ahora un mero sinsentido».²⁰¹

Este juicio wittgensteiniano que valoraba las expresiones religiosas como meros sinsentidos no es de la misma naturaleza que el emitido por los empiristas lógicos sobre la religión, como es sabido. Wittgenstein, volvemos a insistir en ello, consideraba que el deseo de expresar lingüística y conceptualmente lo absoluto de manera suficiente y satisfactoria fracasaba en cualquier tipo de expresión lingüística ya fuera ésta ética, religiosa o científica.

Pero eso no significaba que lo absoluto no existiera y que el intento de expresarlo fuera ridículo; más bien lo que ocurría es que lo absoluto no se dejaba reducir a ninguna representación, a ningún concepto y, muchos menos, al concepto pseudoético-cientificista de utilidad que defienden los utilitaristas –actualmente teñido de darwinismo social– o al coaccionador e infantil concepto monoteísta de Dios.

200 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 40.

201 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 41.

Y es que, según la filosofía del Wittgenstein intermedio, el *juego* de la religión no es el científico, ya que su *voluntad* no es describir protocientíficamente los fenómenos de los que habla, por lo que la proferencia antes analizada –*Dios te castigará si no haces el bien*– intentaba expresar, con mayor o menor fortuna, el sentido de la vida, lo absoluto.

Por tanto, y en resumidas cuentas, la aplicación terapéutica de este epígrafe es clara: la tendencia humana a trascender el uso ordinario del lenguaje –el uso religioso– para expresar lo absoluto no es estúpida pese a su fracaso; es más, su fracaso nos enseña que ninguna entidad –sea cual sea su índole: estatal o no estatal, religiosa o no religiosa etc.– tienen el monopolio de lo absoluto y que, en el análisis filosófico-terapéutico del uso de las palabras desarrollado por el deficiente discurso propagandístico de entidades que se arrogan dicho monopolio, se encuentra la posibilidad de no dejarse alienar por semejante red de mentiras que establecen un juego de relaciones humanas en el que el alienado siempre sale perdiendo.

W4) Sobre la buena y la mala antropología cultural

La potencia hermenéutica que implica interpretar wittgensteinianamente las expresiones lingüísticas religiosas –y no lingüísticas, cabe decir en este punto– como símiles o alegorías, que ya sabemos que son sinsentidos porque no se pueden entender como proposiciones descriptivas de hechos naturales, también repercute terapéuticamente a la antropología cultural.

En efecto, si la antropología cultural es una descripción de las culturas humanas y si toda cultura ofrece o expresa una perspectiva sobre lo absoluto, entonces existirán las expresiones religiosas y éticas asociadas a cada cultura que traten de expresar esa perspectiva debido a la señalada tendencia humana universal a trascender el uso funcional del lenguaje para intentar *comun-icar* y, *participar* de, lo absoluto.

Pues bien, nuestro autor detecta y denuncia que la antropología cultural de su tiempo adolece de un embrutecedor y abyecto etnocentrismo que evalúa las culturas no occidentales como inferiores.

Esta tarea filosófico-terapéutica la efectúa Wittgenstein en su obra *Observaciones a la Rama Dorada* de Frazer que está integrada, como indica su título, por un conjunto de observaciones o breves comentarios a la lectura que éste hizo de la obra *La Rama Dorada* cuyo autor era el erudito James George Frazer.²⁰² Esta obra fue escrita con el objetivo recoger y *explicar* las creencias mágico-religiosas de las culturas llamadas *primitivas*.

El carácter crítico y genial de las observaciones a esta obra de Frazer fue determinante para que los albaceas del legado filosófico de Wittgenstein las publicaran de manera unitaria en forma de pequeño libro.

Entrando ya en materia, se puede decir que la perspectiva con la que Frazer recopiló y explicó los rituales mágico-religiosos de las culturas primitivas era clara y odiosamente etnocéntrica por las siguientes razones generales que paso a enumerar:

-1ª Presupone que todas las culturas se encuentran inmersas en un movimiento histórico que se despliega temporal y progresivamente en estadios o niveles intelectuales y técnicos –o sea, que se defiende la metafísica del *progresismo*, establecida entre otros por Comte, como es sabido– que tienen como cúspide la cultura occidental. De hecho, según la siguiente observación que hace Wittgenstein:

«Todo lo que hace Frazer es reducirla [la costumbre mágico-religiosa primitiva] a algo que sea plausible a hombres que piensan como él».²⁰³

Es decir, que su modo de pensar es usado como criterio absoluto para evaluar, explicar y desencantar, cuando no burlarse, de las costumbres mágico-religiosas primitivas.

-2ª Presupone que todos los sucesos históricos son susceptibles de estudio científico es decir, aplica mal y torpemente la metodología científica para explicar todo suceso histórico.

-3ª Como tal aplicación pseudocientífica es insuficiente por razones obvias –pues no todo hecho

202 Esta obra, como es conocido, tiene dos partes: la primera mitad se escribe en 1931 y la segunda quizá no antes de 1936 hasta 1948. Como entiendo que no hay discontinuidad en el enfoque filosófico-terapéutico en ambas partes he usado esta obra y la aplicación terapéutica asociada a ésta en el Wittgenstein de esta época de transición.

203 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 51.

puede ser estudiado y replicado en un laboratorio para poder predecir y controlar sus ulteriores efectos en beneficio de alguna empresa, perdón, en beneficio de la humanidad— los historiadores de las culturas tipo Frazer consideraban sus explicaciones necesarias, absolutas e indiscutibles, este hecho producía la gravosa consecuencia de, voluntaria o involuntariamente, establecer como dogma una estéril y autocomplaciente metafísica o teoría *absoluta*.

A continuación extraigo de las Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer un suceso explicado por Frazer y criticado por Wittgenstein para ejemplificar la mediocridad de este etnocentrismo tan típico y tópico en la historiografía occidental desde la Ilustración europea de vertiente positivista:

«Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. «Desahogo mi cólera.» Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas (*Instinkt-Handlungen*). Y una explicación histórica que dijera, por ejemplo, que yo o mis antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego floral, pues son estas hipótesis superfluas que no explican *nada*. Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza».²⁰⁴

Como hemos podido apreciar, solo un historiador metafísico o etnocéntrico se le ocurriría asegurar *científicamente* que cuando un miembro de una cultura primitiva o no occidental golpea furioso la tierra o un árbol con un bastón realmente cree que la tierra o el árbol es culpable de su furia y que tal gesto es un castigo orientado a modificar la situación adversa.

Al parecer sólo a un investigador occidental embriagado por su etnocentrismo se le ocurría defender una interpretación tan disparatada que consideraba rematadamente imbéciles a esas personas.

De hecho el propio Wittgenstein llega a escribir a este respecto que:

«Es del todo extraño que todas estas costumbres se expongan, por decirlo de alguna manera, como tonterías. Y es que nunca es plausible que los hombres hagan todo esto por pura imbecilidad».²⁰⁵

Pues, tal y como nos indica muy perspicazmente el filósofo vienés en otro lugar:

«El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a un enemigo, traspasa la imagen de éste, construye una choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no la efigie».²⁰⁶

O lo que es lo mismo: los salvajes o primitivos no son imbéciles o no lo suficientemente imbéciles como para que la explicación de Frazer sea plausible ya que construyen armas para cazar de verdad, chozas para resguardarse del frío real etc.

Ni que decir tiene que tales prejuicios etnocéntricos y científicistas impidieron al académico británico reconocer que cada cultura primitiva poseía un valor adaptativo y biológico, intrínseco y

204 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 73.

205 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 51.

206 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 55.

propio que permitió a sus usuarios sobrevivir durante cierto tiempo en un mundo brutal e indómito.

Pero, más allá de estas obviedades, fijémonos en el análisis que realizó Wittgenstein sobre lo que él llamó *explicaciones históricas* pues en esta expresión se concentraba el malentendido provocado por los prejuicios *metafísicos* o *ideológicos* o *religiosos* de la obra de Frazer.

Pero antes creo conveniente enmarcar tal análisis dentro de una estrategia o jugada terapéutica general –complementada por lo anteriormente detallado más arriba sobre el método filosófico usado en esta etapa del autor– que el propio filósofo expuso en las primeras líneas de las Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer y que son las siguientes:

«Hay que colocarse al lado del error para conducirlo hasta la verdad. Es decir, hay que descubrir la fuente del error puesto que, en caso contrario, para nada sirve el escuchar la verdad. Ésta no puede penetrar si otra cosa ha ocupado su lugar. Para convencer a alguien de la verdad no basta con constatarla, sino que se debe encontrar el camino que lleva del error a la verdad».²⁰⁷

Así que, en primer lugar, se procederá a disolver el malentendido de la expresión *explicación histórica*, así como su aplicación disfuncional y, en segundo lugar, se procederá a llenar su vacío con la alternativa wittgensteiniana que, aunque más *humilde*, no carece de interés e importancia.

Comencemos por lo primero: el análisis de la expresión *explicación histórica* según el itinerario que prescribe el antemencionado método.

Conviene prestar atención a la siguientes observaciones que escribe Wittgenstein, pues en éstas se encontraban, en mi opinión, la clave para resolver el enigmático malentendido. La observaciones rezaban así:

«Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por creencias»;

«La idea que Frazer se hace de las visiones mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fueran *errores*»;

«Un símbolo religioso no se basa en *creencia* (*meinung*) alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error».²⁰⁸

En efecto, explicar históricamente algo prejuzgaba que aquello de lo que se trataba de dar cuenta con tal procedimiento era fruto de una creencia susceptible de ser verdadera o falsa.

Por tanto, y siguiendo con el caso anterior, la acción de golpear la tierra o un árbol por parte de un primitivo airado estaría causada, según este modelo de explicación histórica que usó tan profusa y acríticamente Frazer, por la creencia de que tal gesto modificaba en algún aspecto la situación que provocaba la furia. Tal creencia, además, consistiría en castigar la tierra o el árbol hasta que éstos depusiesen su actitud.

Puede observarse que este modelo explicativo histórico o pseudoexplicativo para Wittgenstein – como ya se aclarará más adelante– es, o pretende ser, causal pues defiende que una creencia X es la causa C cuyo efecto E es el gesto o acción que se trata de explicar o justificar. Por tanto, si la

207 Ludwig Wittgenstein, Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 49.

208 Ludwig Wittgenstein, Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 72, pp. 40-50 y p. 54, respectivamente.

creencia es verdadera causará acciones acertadas y, si es falsa, causará acciones erróneas.

Así, y por acabar con el caso particular ya mencionado, y siguiendo el modelo explicativo del *ilustrado* Frazer, el golpeo que el primitivo furioso propinaba al árbol o a tierra sería una acción causada por la creencia de que con tal acción se castiga al causante de su furia y se le conmina a que deponga su actitud. Como la creencia es falsa la acción no es eficaz y los no eficaces son inferiores o primitivos: final de la explicación frazeriana.

Pues bien, afortunadamente el filósofo Wittgenstein, tal y como se ha podido leído en las más recientes observaciones citadas, defendió expresamente que tal manera de explicar era obviamente pseudoexplicativa es decir, *superflua*, *hipotética* pues *no explica nada*.

O dicho de otra guisa: ofrecía una apariencia de inteligibilidad de un fenómeno que no se había comprendido en absoluto.

En este sentido, tales explicaciones históricas se comportaban igual que los libros malos de divulgación científica sobre Física pues trataban de persuadir al lector de que había comprendido algo que no había entendido como podía ser, por ejemplo, la Teoría de la Relatividad de Einstein o la Mecánica Cuántica de Planck.

Dicho sea de paso, como es sabido, Wittgenstein odiaba toda la mala divulgación científica y filosófica porque creía que era puro sensacionalismo mendaz.

De hecho, la apariencia de inteligibilidad que se inventaba y mostraba Frazer en el suceso particular explicado, pero también durante toda su *La Rama Dorada*, empezaba a disiparse como la niebla al sol cuando Wittgenstein señalaba que tal explicación era hipotética –de hecho según la observación que aparece en la página 53: «Toda explicación es una hipótesis»– es decir, no era necesaria tal y como lo era que los tres ángulos de un triángulo deben sumar siempre 180 grados.

Por *hipotética* debe entenderse que su explicación podía ser tan válida como otras, que no era excluyente, que era mejorable, que podía ser refutada, que competía con otras posibilidades que Frazer no había explorado o teorizado debido a su orientación metafísica, a su interpretación llena de prejuicios etnocéntricos.

Un historiador de las culturas o un antropólogo cultural actual podría justificar que la creencia que Frazer asociaba a esa acción se desprende del animismo que profesaba tal tribu y que, por tanto, esa explicación es necesaria o mejor, es *la* explicación.

Esta importante objeción, que no deja de ser una repetición de la aplicación del mismo modelo pseudoexplicativo pues deriva una creencia particular de una creencia más general como es el animismo –por lo que sigue siendo hipotética– merece refutarse wittgensteinianamente con cierto detenimiento.

Para ello necesitamos volver a una cita reciente en la que se afirma que un símbolo religioso no es una *creencia*, entendida esta palabra como enunciado descriptivo susceptible de ser verdadero o falso.

Aplicando tal principio hermenéutico queda manifiesto que el animismo no es una creencia –en el sentido ahora expuesto– que²⁰⁹ pueda demostrarse o no mediante razones, pruebas o experimentos.

Y es que una creencia religiosa no es del mismo tipo lógico-categorial o conceptual que la creencia científica. O, pongamos por caso, la creencia en el Juicio Final no es del mismo tipo que el de la creencia en la existencia de los campos eléctricos. Quien las considere del mismo tipo, como el

209 También en otra obra posterior de Wittgenstein titulada *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* se dice lo mismo comentando la creencia (entendida ésta palabra en sentido religioso habitual) del Juicio Final cristiano. En Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2002 pp. 130-138.

caballero Frazer, cometería un error categorial grave, usando la expresión del filósofo Gilbert Ryle.

En consecuencia, las creencias religiosas son de una naturaleza diferente a las creencias científicas por lo que ni se basan en sus principios ni se adaptan a sus modelos explicativos y por esto mismo, como ya se comentó más arriba, el tratamiento hermenéutico-científico de los hechos y acciones en el contexto religioso es erróneo.

Wittgenstein escribió en este sentido en sus Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer que:

«Puede ser, y esto ocurre con frecuencia, que un hombre abandone una costumbre después de haber reconocido un error en el que se fundaba dicha costumbre. Pero este caso sólo se da donde es suficiente hacer observar a los hombres tal error para persuadirles de su manera de actuar. En las costumbres religiosas de un pueblo, sin embargo, no es éste el caso y, por eso, no se trata aquí de error *alguno*».²¹⁰

Y no es el caso porque la religión y la magia de los pueblos primitivos no tenían como finalidad explicar el mundo y sus fenómenos esto es, no son una protociencia, tal y como los historiadores etnocéntricos-cientificistas-metafísicos defendían. Así lo expresa Wittgenstein de la siguiente manera:

«Pero —se puede decir— si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista —o cualquier otro— cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, *ninguno* de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría».²¹¹

Luego las religiones no eran visiones científicas erróneas porque no expresaban teoría científica alguna sino que expresaban algo muy diferente como es el sentido de la vida o lo absoluto.

Por tanto, considerar el animismo como *una creencia que atribuye vida anímica y poderes a los objetos de la naturaleza o creencia en la existencia de espíritus que animan todas las cosas*, tal y como define actualmente el diccionario RAE, es malinterpretar, rebajar, denigrar, simplificar la realidad religiosa del animismo que consiste en *pensar y sentir* de modo *íntimo* el mundo como un todo relacionado, solidario, recíproco etc.

O más brevemente: que el animismo expresa un sentido de la vida.

La concepción wittgensteiniana de las religiones como creaciones culturales sostiene, por tanto, que lo que se expresa religiosamente es un algo inexpressable, un apriori que abarca la manera de asumir las vivencias y experiencias —la forma humana cultural que interiorizada deviene íntima—, un criterio que valora el mundo; tal aprioricidad implica que lo expresado religiosamente es *indiscutible* pero no en el sentido científico sino en el sentido religioso.

No se puede discutir todo un sentido de la vida en bloque porque éste siempre está ahí, es apriorico, no se puede objetivar como un hecho pues éste es el aparato de objetivación de los hechos, o mejor, lo que sostiene la existencia y funcionamiento del mundo de cada sujeto, como ya se comentó.

210 Ludwig Wittgenstein, Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 51.

211 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 50.

Pongo a continuación un ejemplo: el sentido o finalidad del ajedrez, que es un juego muchísimo menos complicado que el *juego* de la vida, es ganar. Se puede ganar de diferentes maneras pero lo que se quiere es ganar. Esto es indiscutible.

También se puede jugar para conocer a esbeltas y sensuales mujeres rusas que practiquen este juego pero eso sería un uso pragmático del juego, es decir, una finalidad extrínseca al ajedrez, claro.

Por otra parte, y cambiando de tema, no es extraño que los dictadores siempre hayan buscado hacer de su ideología una religión pues cuando algo se convierte en un apriori ya no se necesita ni la propaganda ni el adoctrinamiento ni el terror totalitario para someter a una población. *Rebelión en la granja* o *1984* de Orwell o *Un mundo feliz* de Huxley describen de manera muy precisa cómo se puede hacer esto mismo. Hitler y Stalin lo llevaron a la práctica para desgracia de la humanidad. Rusia, dicho sea de paso, sigue siendo una nación que desconoce aún hoy qué es vivir democráticamente.

Resumo ahora lo dicho hasta aquí contra la objeción antementada: el animismo no es una creencia falsable. Tal concepción es una manera errónea de interpretar, definir y explicar científicamente un fenómeno que trasciende la lógica o el juego de la ciencia y de la antropología pseudocientífica. Por ello, nuestro filósofo insistió en que:

«El error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente».²¹²

De hecho, si eran animistas ¿por qué aquellos primitivos furiosos tratarían de castigar a seres sagrados como son la madre tierra o el hermano árbol con un ridículo bastón? ¿no temían la ira de la tierra? ¿no valoraban los beneficios del hermano árbol (frutos, leña, refugio, almacén de huevos, pájaros etc.)?

Gracias a Wittgenstein, las explicaciones de Frazer no sólo se manifiestan como hipótesis sino ridículas porque, el sentido profundo del animismo, según esta aplicación terapéutica wittgensteiniana, no lo comprendió Frazer.

La interpretación que ofrecía Wittgenstein a la acción particular que he usado como ejemplo hasta aquí, en mi opinión, se sigue de las siguientes observaciones:

«Pero la magia lleva a la representación de un deseo; expresa un deseo»;
«La representación de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción».²¹³

Por tanto –y en este punto sustituimos el error o malentendido por la verdad siguiendo itinerario o estrategia wittgensteiniano antedicha– para el filósofo vienés el golpeo con un bastón contra la tierra o un árbol por parte de un primitivo airado no era una acción causada por creencia alguna sino una *expresión* cultural de esa ira o furia, una exteriorización culturalmente estereotipada de un deseo o sentimiento íntimo, o lo que es lo mismo, una manifestación cultural de un universal humano: la furia o la ira.

Para facilitar la comprensión de esta descripción filosófica sobre esta acción como expresión cultural,

212 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 56.

213 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 56.

acudo a un aforismo de su obra *Aforismos. Cultura y Valor* en el que el filósofo vienés conceptualizaba lo que éste consideraba que era una cultura y que reza así:

«Por así decirlo, la cultura es como una organización que señala su lugar a todo el que pertenece a ella, lugar en el que puede trabajar dentro del espíritu del todo, y su fuerza puede medirse justamente por su resultado en el sentido del todo. [...] Para mí es muy claro que la desaparición de una cultura no significa la desaparición del valor humano, sino sólo la de algunos medios de expresión de este valor».²¹⁴

Por tanto, si la religión primitiva, era para Wittgenstein, una institución cultural y cada cultura era un medio original y propio de expresar lo valioso, lo profundo humano –su espíritu–, cualquier acción religiosa o ceremonial, la liturgia en general, es entonces una expresión particular *de* ese espíritu y *en* ese todo cultural-religioso según su hermenéutica.

Así pues, sólo desde un punto de vista exterior, lingüístico y a posteriori se puede decir que la furia causó el golpeo; pero eso es sólo una manera de pseudoexplicar causalmente algo no causal que es un error que, por cierto –y tal como ya mencionamos al hablar de su obra *Los cuadernos azul y marrón*²¹⁵ denuncia Wittgenstein– se produce por querer adoptar el modo de explicación científica en contextos impracticables para ésta.

Ni que decir tiene que este tipo de pseudoexplicaciones causales *ad hoc* y a posteriori fascinan y siguen fascinando y por ello se siguen usando para llenar los libros de ciencia cuando lo honesto sería admitir la ignorancia sobre un suceso, es decir, los límites de la propia teoría científica.

Me refiero, por poner un ejemplo, a cuando leemos actualmente en algunos libros de psicología las *causas* por las cuáles los seres humanos somos, en general, monógamos y se apela a la utilidad que, sorprendentemente sirven para justificar, también *ad hoc* y a posteriori, la promiscuidad de los varones con respecto a las mujeres.

Así se nos dice que la monogamia humana es muy *útil* para la cría de los retoños de igual modo que la promiscuidad humana es muy *útil* para la perpetuación de nuestra especie pues busca la máxima fecundación de mujeres aumentando con ello la probabilidad y frecuencia de embarazos y nacimientos. Como se puede apreciar, la utilidad se hace pasar como la causa de acciones contrarias, como el Dios de la Biblia.

Se puede añadir, por si hace falta, que nadie en su sano juicio explicaría históricamente dentro de un milenio que un conductor que hoy ha pinchado un neumático y que le da un patada, lo hace bajo la creencia de que con esa acción el neumático *castigado* volverá a su estado operativo argumentando para ello que tal individuo profesaba un neo-animismo típico del siglo XXI y que, para justificar tal aseveración, aporte como prueba ciertos libros *new age* actuales para documentar la necesidad y validez de su explicación histórica.

Pero bromas aparte, quiero decir que a mi juicio la genialidad de la observación de Wittgenstein se encontraba en que tal interpretación de los ritos religiosos como expresión cultural de lo íntimo –deseos, sentimientos, emociones enmarcados en un sentido de la vida– que posee todo ser humano, desarticulaba la pretensión de aplicación universal de la explicación histórica que yo he llamado

214 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 39.

215 «Los filósofos tienen constantemente a la vista el método científico y se sienten tentados de forma irresistible a preguntar y responder al modo como lo hace la ciencia. Esta tendencia es el verdadero origen de la metafísica y conduce al filósofo a la completa oscuridad. Con ello quiero decir que nuestro trabajo no puede consistir jamás en reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es “puramente descriptiva”». En Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, pp.45 y 46.

metafísica etnocéntrico-cientificista y que, dicho sea de paso, en el fondo supone un determinismo absoluto en la praxis humana incompatible, por lo menos, con cualquier concepto de libertad que defienda una sociedad democrática.²¹⁶

O más fácil: el filósofo Wittgenstein defendió limitar la aplicación del modelo de explicación científica –cuya degeneración cristalizada en explicación histórica criticó disolviendo su fascinación, como he tratado de escribir en esta aplicación– a los contextos en donde esta era útil y operativa. Esta tarea implicaba *desparasitar* a la antropología cultural de esos vicios.

Recapitulando lo dicho en este apartado, se puede afirmar que en opinión de Wittgenstein el contexto mágico-religioso de los pueblos primitivos, y por extensión, de todas las culturas, no era un territorio en el que el modelo de explicación científica funcionara o fuera operativo porque malentendía contumazmente un rito mágico-religioso como un efecto de una creencia pre-científica imbécil cuando en el fondo era una expresión de una emoción o de un sentimiento, una expresión de la intimidad humana que se enmarcaba dentro de un sentido de la vida.

En otros contextos, una acción podía estar causada por una creencia pero no en el contexto que Frazer trataba de explicar.

Este malentendido de la explicación histórica, del que se ha dicho que era una aplicación fraudulenta de la metodología y explicación científica exitosa en otros contextos, distorsionaba una interpretación y vivencia inteligentes de los sucesos mágicos-religiosos que se practicaron en el pasado y que Wittgenstein intentó habilitar con sus observaciones.

El beneficio de esta aplicación terapéutica se cifra, a mi juicio, en que gracias a la hermenéutica de Wittgenstein la expresión de lo absoluto y lo profundo de tales culturas todavía puede comprenderse es decir, todavía se puede respetar y, lo que es más importante, todavía puede *inspirar* en el ambiente nihilista de nuestra cultura y nuestra época ya que en toda expresión cultural puede rastrearse un poso de sabiduría, un arte de vivir.²¹⁷

En definitiva, es tan absurdo decir que el hinduismo es más o menos verdadero que el cristianismo como decir que la música de Haydn es más o menos verdadera que la música de Bach o que la ética humeana lo sea con respecto a la kantiana.

En descargo de Frazer o Freud, cuando éste último se dedicaba a explorar las sociedades de la humanidad primigenia en *Totem y Tabú*, se puede decir con Wittgenstein que:

«Es una gran tentación querer hacer explícito el espíritu».²¹⁸

Es decir, ambos, como muchos otros, cayeron en la tentación de querer decir lo que sólo se muestra, de querer decir más de lo que podían decir esto es, de querer expresar el espíritu, lo absoluto.

Pero la única manera de hacer buena antropología cultural, según el filósofo Wittgenstein, sería ofrecer razones o motivos que generasen visiones sinópticas que ayudaran al lector a satisfacer

216 Albert Camus en su novela póstuma *El primer Hombre* escribió, como si éste y Wittgenstein se hubiesen puesto de acuerdo, lo siguiente: «Pero las tradiciones familiares suelen no tener fundamentos más sólidos, y los etnólogos me hacen reír cuando buscan la razón de tantos ritos misteriosos. El verdadero misterio, en muchos casos, es que no hay razón ninguna». Este texto se encuentra en la página 103 en la edición de Tusquets.

217 Es el caso de Jünger en su obra *La emboscadura* pues en ella propone una interpretación de lo religioso y lo mitológico como fuente de inspiración del *emboscado*. Parece ser que para algunos académicos este motivo, entre otros de igual epifenomenidad, merecen que se le categorice como conservador. ¿Qué hubiese sido de la filosofía de Nietzsche sin esa inspiración procedente de lo religioso dionisiaco?

218 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p.42.

ciertos sentimientos que por así decirlo afloran en su interior durante la lectura de las descripciones de los hechos que le procuran ese tipo de obras.
Este mecanismo aparecerá pormenorizadamente desarrollado en las siguientes aplicaciones terapéuticas.

Al hilo de esto, ya el científico Werner Heisenberg denunció la necesidad de que la ciencia dejara de intentar expresar el espíritu produciendo vana metafísica. Leamos como prueba esta interesante cita:

«La ciencia moderna, en sus comienzos, se caracterizaba por una actitud de modestia consciente; se limitaba a hacer afirmaciones sobre relaciones estrictamente limitadas, válidas sólo dentro del marco de tales limitaciones.

Esa modestia se perdió en gran medida a lo largo del siglo diecinueve. Aquí empezó a considerarse que el conocimiento físico hacía afirmaciones relativas a la naturaleza como conjunto. Los físicos se complacían en filosofar, y de todos los rincones surgían voces pidiendo que todos los filósofos debieran ser científicos.

La física actual está atravesando una transformación básica, cuyo rasgo más característico consiste en volver a su conciencia original de autolimitación.

El contenido filosófico de una ciencia sólo queda garantizado cuando ésta es consciente de sus límites. Sólo cabe hacer grandes descubrimientos acerca de las propiedades de determinados fenómenos individuales, si no se generalizan a priori la naturaleza de tales fenómenos. Sólo dejando abierta la cuestión de la última esencia de los cuerpos, la materia, la energía, etc., puede alcanzar la física la comprensión de las propiedades individuales de los fenómenos que describimos con tales conceptos, comprensión que es la única que puede conducirnos a la auténtica intuición filosófica».²¹⁹

Me parece que el sentir de esta cita está muy en consonancia con la labor filosófica terapéutica wittgensteiniana que tiene, entre otras, la persistente y transversal aplicación terapéutica de limitar el modelo de explicación científica a contextos apropiados y oportunos pues sus extralimitaciones impiden el *despertar* filosófico del ser humano –ya para Heráclito la mayoría parecía dormida– pues, si como decían Platón y Aristóteles el asombro o la perplejidad es el inicio de la filosofía, un uso acrítico y fanático de la ciencia es peligroso porque:

«Para asombrarse, el hombre –y quizá los pueblos– debe despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo».²²⁰

219 VV.AA., *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 2000, p. 117.

220 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Gredos, 2009, p.567.

W5) Wittgenstein y Freud, Freud y Wittgenstein

Hay una genial observación del filósofo Wittgenstein en la obra *Observaciones a La Rama Dorada* de Frazer y es la siguiente:

«Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. Esto no le tranquilizará».²²¹

En mi opinión, en esta lacónica pero majestuosa observación nuestro pensador advierte que ciertas intranquilidades o sufrimientos no se apaciguan con explicaciones hipotéticas o causales es decir, que la ciencia natural y su producción de hipotéticas etiologías, no consuela contra ciertos males humanos como es el caso del mal de amores –que no es un dolor sino un sufrimiento, por seguir con la distinción terminológica que acompaña este escrito desde la *Introducción*–.

Y es que a la persona que sufre mal de amores no se la consuela explicándole que su sufrimiento es el efecto causado por un conflicto inconsciente por resolver o, como cierta psicología actual explica, que su aflicción tiene como causa una cierta concentración hormonal o química anómala en su cerebro y, más en concreto, en su sistema límbico y que tal desaparecerá en dos años pues es lo que dura estadísticamente la patología del enamoramiento sea o no correspondido.

Entonces ¿qué puede consolar a esta persona de su pena amorosa o de una aflicción similar? Antes de responder a esta pregunta hacia el final de esta aplicación terapéutica, es necesario dar un pequeño rodeo que ayude a contextualizar y valorar en toda su profundidad la respuesta que ofreció a esta cuestión el filósofo Ludwig Wittgenstein. Éste, como es sabido, fue un gran admirador y, posteriormente, un acérrimo crítico de la obra del pensador Sigmund Freud.

Empecemos el rodeo presentando lo que el filósofo Wittgenstein se propone examinar de la teoría psicoanalítica freudiana:

«I wish to examine in what way Freud's theory is a hypothesis and in what way not. The hypothetical part of his theory, the subconscious, is the part which is not satisfactory».²²²

Vayamos por partes. La primera frase de la cita nos informa de que en la teoría psicoanalítica hay un contenido hipotético y un contenido que no lo es, es decir, en la manera de comprender al ser humano freudiana se postulan hipótesis causales o causas y, además, se exponen algo que no son hipótesis y que Wittgenstein denomina razones o motivos.

El filósofo Wittgenstein escribió el siguiente criterio para distinguir ambos conceptos:

«The difference between a reason and a cause is brought out as follows: the investigation of a reason entails as an essential part one's agreement with it, whereas the investigation of a cause is carried out experimentally».²²³

²²¹ Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 54.

²²² Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979. The 1932-33 Lecture notes, p. 22.

²²³ Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979. The 1932-33 Lecture notes, p. 22.

Según esta cita, quedan claramente delimitadas las fronteras entre lo que es una causa, que es el resultado de una investigación experimental, y lo que es una razón o motivo, a la que se llega por medio de una investigación en la que la aceptación o acuerdo por parte del que recibe dicha razón es una parte esencial de tal investigación.

Es más, según nuestro filósofo, como veremos:

«The success of the analysis is supposed to be shown by the person's agreement».²²⁴

Ahora bien, si la estructura de la teoría psicoanalítica combina causas y razones entonces esta teoría se enfrenta a un fatal dilema pues:

- 1) por una parte, si el psicoanálisis es una teoría de la ciencia natural, como así la presentó al público el mismo Freud, entonces su terapia no cura, no consuela de las intranquilidades como el mal de amores ya que, como ya se mencionó al inicio de esta aplicación en forma de cita, según Wittgenstein en nada ayudan a esta labor las explicaciones causales o hipotéticas típicas de una teoría científica;
- 2) por otra parte, si el psicoanálisis cura y consuela, entonces no es una teoría de la ciencia natural pues su terapia no se fundamentaría a partir de hipótesis causales sino de ese tipo de instancias que Wittgenstein llama razones que son un instrumento, usado también en otros ámbitos del saber humano, para tratar o dar cuenta de fenómenos no explicables científicamente.

Vaya por delante que un error grave, quizá no advertido por el propio Sigmund Freud, que detecta el método filosófico-terapéutico wittgensteiniano, es que hizo pasar por explicaciones causales lo que no era sino razones o motivos.

Principalmente el filósofo Wittgenstein llega a distinguir, tal como se vio más arriba, entre causas y razones preguntándose por las condiciones de verificación que ayuda a clasificar una proposición como una explicación causal o como una razón o motivo. Y no porque el significado de los términos que contiene una proposición sea su modo de verificación, como algunos le acusan que sostuvo, sino que como él escribe:

«If the verification gives the meaning, is part of the meaning left out? My reply is to deny that the verification gives the meaning. It merely determines the meaning, i.e., determines its use, or grammar».²²⁵

Por tanto, puede verse que la verificación determina el significado de un término: el uso o la gramática del mismo.

Y es que una vez que se abandona la creencia o dogma de que el significado de un término es lo que tiene en común las distintas instancias que componen la extensión de su concepto, abandono que justifica la filosofía de este Wittgenstein intermedio, la única salida razonable e interesante, como ya se comentó, es recopilar y tener presente los usos de tal término que, gracias a la pregunta de la verificación, entre otras, clarifica ontológicamente pues sitúa el uso de las expresiones en la región

²²⁴ Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979. The 1932-33 Lecture notes, p. 22.

²²⁵ Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979. The 1932-33 Lecture notes, p. 16.

óptica y al contexto pragmático a la que pertenecen y que, por pasar inadvertido, confunde y desorienta.

Llegados a este punto, y teniendo en mente el fatal dilema expuesto, pasamos a la segunda proposición de la cita antes analizada parcialmente.

En esta Wittgenstein afirma que el subconsciente o inconsciente es una hipótesis no satisfactoria. Y no es satisfactoria porque tal instancia no tiene el modo de verificación de un ente físico como el basalto, que es un objeto de estudio de la ciencia natural denominada geología y que la define como una roca volcánica con ciertas propiedades.

Por ello, la teoría freudiana no puede ser una teoría científica y empírica del inconsciente pues esa supuesta instancia intrapsíquica freudiana presenta una cognoscibilidad, desde el punto de vista científico, tan *volátil* como la belleza en la estética o el bien en la ética, lo absoluto en la religión o el trascendental número en las matemáticas.

Y, lo que es peor, si el inconsciente fuera un objeto científico de estudio y el psicoanálisis la teoría sobre éste más lograda, no curaría lo males que pretende remediar pues repetimos: las explicaciones hipotéticas no ayudan en nada a esta actividad terapéutica.

Descartada, por tanto, el que la teoría de Freud sea una teoría de la ciencia natural entonces ¿qué es?

Antes de contestar es oportuno decir que el psicoanálisis, tal y como también creía Wittgenstein, algo *debe* tener de verdadero para poder fascinar a tantas personas de igual modo que fascinaba, a su manera, como vimos, la antropología de Frazer²²⁶ que no era más que un ejemplo particular –que también hizo el idolatrado Charles Darwin al *explicar causalmente y utilitariamente* las emociones humanas– de lo que según el filósofo era:

«A tendency which has come into vogue with the modern sciences is to explain certain things by evolution. Darwin seemed to think that an emotion got its importance from one thing only, utility. A baby bares its teeth when angry because its ancestors did so to bite. Your hair stands on end when you are frightened because hair standing on end served some purpose for animals. The charm of this outlook is that it reduces importance to utility».²²⁷

Ya comentamos que la utilidad pseudoexplica, justifica *ad hoc* y a posteriori, científicamente todo los sucesos o fenómenos, ya sean contrarios o de diversidad irreductible como la necesidades humanas de belleza o de fealdad, de paz o de guerra etc. Ésta se presenta como una suerte de comodín que lo causa todo y, por tanto, no causa nada. En este sentido, se parece mucho a una tautología.

Además, como ya se escribió, adormece o narcotiza perniciosamente la sensibilidad de los seres humanos, debilita su curiosidad, obstaculiza otras vías de aproximación y comprensión de los fenómenos. Y lo que es peor, impide desarrollar tratamientos filosófico-terapéuticos que curen, o más humildemente consuelen, ciertos sufrimientos.

226 «Más aún, las explicaciones de Frazer no serían explicación alguna si, en último término, no apelaran a alguna inclinación en nosotros mismos». Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 2001, p.59.

227 Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979. The 1932-33 Lecture notes, p.19

Wittgenstein, consciente de los límites terapéuticos de la explicación científica a la hora de paliar los sufrimientos del ser humano como el mal de amores, ofrece una visión alternativa a esta manera de malinterpretar estos fenómenos –que denomina explicación histórica²²⁸ y que, por cierto, también impregna, porque era la *moda*²²⁹ de entonces, la cosmovisión freudiana– y es la siguiente:

«La explicación histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo *un* modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal».²³⁰

Y más precisamente, tal y como escribe Wittgenstein en su *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, su alternativa se denomina representación perspicua o sinóptica que queda descrita como sigue:

«El concepto de representación perspicua es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar, la manera según la cual vemos las cosas. (Una especie de «*Weltanschauung*» como parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.) Esta representación perspicua es el medio para la comprensión consistente en «ver las conexiones»».²³¹

Ahora bien, ¿qué conexiones pone de manifiesto esta manera de ver las cosas? ¿cuál es su importancia? Leamos la siguiente cita para articular una respuesta a estas cuestiones:

«Cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, si más, la explicación necesaria; es decir, la que resuelve la dificultad de la cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá en otro plano».²³²

Se puede apreciar que para el filósofo Wittgenstein, la representación perspicua o sinóptica sobre un fenómeno será acertada si el que la recibe la acepta como buena porque su sufrimiento queda, no explicado causal ni utilitariamente, sino relacionado con algo que forma parte de su intimidad, de su misterio es decir, de los deseos, sentimientos, instintos o inclinaciones humanas.

Es más –y para ello recuperamos una cita anterior que describía el método filosófico-terapéutico wittgensteiniano de esta época– el éxito de la terapéutica filosófica, y su manera de contemplar

228 Si nos preguntamos por ejemplo: ¿la música es mejor ahora que la de Schubert? ¿son ahora más inteligentes los físicos que Albert Einstein? ¿son más felices los seres humanos del siglo XXI que los del paleolítico inferior? ¿existe menos gente religiosa ahora que en el siglo II d. C.? ¿el modo de vida de los llamados pueblos primitivos ponía en peligro la existencia de la humanidad tal y como el modo de vida occidental lo hace con su arsenal de armas nucleares? ¿nos enfrentamos mejor ahora a la muerte personal o la de un ser querido que hace 6 siglos?. Lo que tratan de poner en duda estos interrogantes es la necesidad de pensar que existe en todos los campos evolución o progreso que persigan la máxima utilidad tal y como un Frazer o un Darwin implícitamente postulaban.

229 Esta moda de usar mal la explicación histórica esto es, aplicada indiscriminada y arbitrariamente sobre objetos de estudio que no se dejan conocer bajo esa perspectiva o actividad investigadora como son, por ejemplo, los objetos propios de la antropología cultural o de la psicología psicoterapéutica, es relativamente reciente y, además, produce y sostiene prejuicios perjudiciales para una contemplación justa, que es a lo que aspiraba Wittgenstein, como ya se mostró en una cita, de la realidad.

230 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 65.

231 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 68.

232 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 73.

sinópticamente un fenómeno no comprensible bajo supuestos científicos, está en que:

«El filósofo trata de encontrar la palabra salvadora, esto es: la palabra que, al final, nos permita captar lo que, hasta ahora, ha pesado de modo inasible sobre nuestra conciencia (...) nos proporciona la palabra con la que yo puedo expresar la cosa y hacerla inocua (...) Una de las tareas más importantes es expresar todos los falsos procesos de pensamiento de manera tan característica que el lector diga: «Sí, esto es precisamente lo que yo quería decir.» Trazar la fisonomía de cada error (...). Ciertamente, sólo podemos hacer que el otro admita que ha cometido un error si reconoce que esto es realmente la expresión de un sentimiento. // ... si reconoce esta expresión (realmente) como la expresión correcta de su sentimiento.// Esto es: es la expresión correcta sólo si la reconoce como tal. (Psicoanálisis). Lo que el otro reconoce es la analogía que le ofrezco como fuente de su pensamiento».²³³

Como se ve, con el contenido de esta cita volvemos al principio de la aplicación terapéutica que ahora estamos desarrollando porque, como ya adelantamos, era una parte esencial de la investigación, cuando se buscan y ofrecen razones o motivos que permiten adquirir una representación perspicua o sinóptica con la finalidad de paliar un sentimiento negativo –pues el caso que aquí ejemplificamos era el mal de amores; aunque también puede hacerlo de un sentimiento positivo como la belleza–, el *agreement* o reconocimiento, por parte de la persona que padece el mal pues tal otorga la verdad o validez de tales razones.

Según Wittgenstein si fueran causas, la validez de las mismas se buscaría experimentalmente pero, al ser razones, la validez o verdad de la misma se encuentra en última instancia, tanto en filosofía como en el psicoanálisis, en el reconocimiento por parte del *paciente* de que aquello que se le ofrece como expresión correcta de su sentimiento lo es realmente.

Y es que según nuestro filósofo:

«Aquí sólo se puede describir y decir: «así es la vida humana»,²³⁴

pues la explicación histórica del mal de amores para nada ayuda a superarlo, ya que se mueve en otro plano, como escribía Wittgenstein. En apoyo de esta postura, no hay que olvidar, como dice la siguiente observación de nuestro filósofo, que:

«Creo que el empeño de una explicación [histórico-científica] está desencaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno *sabe* y no añadir nada más. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma».²³⁵

Por tanto, a la pregunta que formulábamos al principio de esta aplicación (¿qué puede consolar a una persona de su pena amorosa o de una aflicción similar?) la terapéutica de Wittgenstein respondería que lo que puede consolar a esa persona consistiría en *prepararle el terreno* hacia la comprensión que disuelve *por sí misma* tal aflicción. Y la preparación del terreno consistiría en:

-1º: Con el uso de las razones que se le ofrecen esta persona pudiera construir una representación

233 Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones Filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997 p. 173.

234 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, 2001, p. 53.

235 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 53.

perspicua de su aflicción en concreto y con detalle –huyendo para ello de la generalidad y abstracción de la metodología científica de las explicaciones históricas–, contextualizando su vivencia y experiencia como si formara parte de una cosmovisión y, de esta forma, poder visualizar todas sus conexiones con otros fenómenos, conceptos etc.

O más breve o metafóricamente: que la persona pudiese ver que lo que le ocurre es una jugada errónea de un juego que no domina, que no ha comprendido etc.

-2º: si acepta o reconoce la validez de la visión sinóptica que se le ofrece para afrontar su inquietud porque está en conexión con su intimidad –porque expresa sus sentimientos correctamente, porque le *salva*– entonces será consolada; de otra forma no.

Esta manera wittgensteiniana de tratar el sufrimiento ni moraliza dicho fenómeno, tal y como ya denunciaba Nietzsche que hacían los moralistas de todo pelaje, ni lo teleologiza, tal y como hacen las ideologías políticas, ni lo santifica y promueve tal y como sigue haciendo el catolicismo o el hinduismo popular.

Más bien la idea del filósofo Wittgenstein es verlo tal cual es, describirlo con todas sus relaciones y conexiones con el fin de disolverlo.

Y ese *milagro* de la disolución es generado espontáneamente por la comprensión inteligente que puede proporcionar el método filosófico-terapéutico con su visión sinóptica del asunto.

Esa contemplación del asunto permite que el que sufre pueda reconocer quizá con suerte, la analogía que se le ofrece como fuente de un pensamiento que lo intranquiliza.

Digo *puede* y *quizá con suerte* porque en modo alguno es una panacea ni de lejos.

Y ¿qué pasa entonces con el psicoanálisis? ¿qué es finalmente? ¿por qué fascina y a veces consuela?

Lo que era el psicoanálisis, lo que *debió* tener para fascinar –una vez descartada su aura de teoría científica– para nuestro filósofo se resume en la siguiente cita:

«What Freud says about the subconscious sounds like science, but in fact it is just a means of representation. New regions of the soul have not been discovered, as his writings suggest. The display of elements of a dream, for example, a hat (which may mean practically anything) is a display of similes. As in aesthetics, things are placed side by side so as to exhibit certain features. These throw light on our way of looking at a dream; they are reasons for the dream. But his method of analysing dreams is not analogous to a method for finding the causes of stomach-ache. It is a confusion to say that a reason is a cause seen from the inside. A cause is not seen from within or from without. It is found by experiment. In enabling one to discover the reasons for laughter psychoanalysis provides merely a representation of processes».²³⁶

En efecto, los escritos de Freud ofrecen una representación general o una perspectiva global sobre ciertos aspectos del alma o la mente humana –como los sueños etc– usando para ello símiles, tal y como hace la estética cuando trata de describir –que no explicar causal o hipotéticamente, a modo de la ciencia natural–, la belleza de una obra.

236 Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979. The 1932-33 Lecture notes, p.23.

Por tanto, el psicoanálisis no es más, ni menos, que la visión que un gran pensador como Freud –tal y como hicieron un Montaigne, un Horacio o un Leopardi, por poner algunos ejemplos– ofreció del ser humano, de su vida anímica, de sus relaciones inter e intrapersonales, para todos aquellos lectores que buscaran tener una representación general de esa realidad.

Esta *Weltanschauung*, como al propio Wittgenstein le sucedió al principio, fascinó, consoló, inspiró y ayudó al propio autoconcomiento de muchas personas. Pero no es menos cierto, que también confundió, desorientó y aumentó el sufrimiento que pretendía paliar con su terapia en no pocos casos.

Y es que la psicoterapia freudiana *funciona*, o elimina la intranquilidad, si consigue que su paciente reconozca su intranquilidad a través de la analogía que le ofrece su relato en cuyo discurso los sentimientos, los deseos, las inclinaciones humanas están *explicados* es decir, se *entienden* como casos particulares de leyes generales psíquicas –los famosos y criticados en *Los cuadernos azul y marrón* mecanismos mentales de pensamiento²³⁷– que Freud creyó descubrir y enunciar.

Pero si no lo consigue la intranquilidad perdura y, lo que es peor, según el freudismo, igual que hace el cristianismo oficial, el *culpable* innato y necesario de los conflictos o intranquilidades es el propio individuo.

Otro de los problemas con el que se encuentra el psicoanálisis, y toda nueva perspectiva que se erige en el saber humano como escribiera Toulmin, es que tras la muerte de su autor, su obra cae en manos de la mediocridad de los seguidores convirtiéndola en una estéril ortodoxia, en una técnica administrada por esos seguidores, en una caricatura o formulario administrada por funcionarios.

Esta situación supone que en la práctica de la terapia psicoanalítica, el ortodoxo y burócrata psicoterapeuta freudiano persevera en *explicar* hipotéticamente las aflicciones de su paciente y, por ello, trate de apelar contumazmente en última instancia a elementos extraños –y que se desconocen o hipotetizan, como el *ello*, el *yo* y el *superyó* y las invenciones-convenciones tecnicistas de la ortodoxia– desatendiendo a su paciente, a su persona concreta, a su situación vital concreta, a su entorno, a los detalles, a sus jugadas fallidas a la hora de intentar consolarse el mismo etc..

De aquí que el propio Ludwig Wittgenstein escribiera sobre el freudismo lo siguiente:

«Freud ha hecho un mal servicio con sus pseudo-explicaciones fantásticas (precisamente porque son ingeniosas). (Cualquier asno tiene a la mano esas imágenes para «explicar» con su ayuda los síntomas de la enfermedad)». ²³⁸

Vuelvo para acabar al ejemplo del mal de amores. Fundamentalmente, siguiendo a nuestro filósofo, lo que tranquilizaría a un amigo de ese sufrimiento quizá sería mostrarle que éste es un *hecho* y *no* un *problema*. ²³⁹

237 Como es sabido y se ha repetido, el psicoanálisis de Freud es una pretendida teoría psicológico-terapéutica que explica históricamente la neurótica psique humana mediante una hipótesis de desarrollo de instancias intrapsíquicas como son el *ello* –que funge como depósito del que brota todo lo reprimido, todo lo animal, todo el deseo–, el *superyó* y el *yo*. Wittgenstein, como ya se vio, criticó la visión de la mente como depósito de mecanismo mentales-ideales.

238 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 108.

239 El filósofo Eugenio Trias, en su conocida obra *Tratado de la pasión*, ofrece una concepción filosófica del amor-pasión como fuerza metafísica que permite el descubrimiento de la verdad y patrocina toda *poiesis* artística. En este sentido, el desamor no sería una catástrofe sino una suerte de oportunidad para producir cierta apertura existencial, cierta elevación espiritual en una persona.

W6) Sobre la belleza

Ya comentamos superficialmente que el Wittgenstein I escribió que la estética y la ética eran lo mismo es decir, que eran trascendentales. Digo superficialmente porque, como es sabido y se comentó, es muy poco lo que nuestro autor expresó al respecto en aquella coyuntura.

El Wittgenstein de transición argumenta un poco más esta posición.

Se puede decir, para empezar, que la belleza no es un ente que pueda someterse con éxito a la investigación de la ciencia natural porque en rigor no es un objeto o ente físico-natural, aunque ésta se pueda *mostrar* en la realidad empírica. Esto tampoco significa que la belleza sea una propiedad común que compartan los entes bellos pues como el filósofo escribió:

«Si alguien dice algo como «los ojos de A tienen una expresión más bella que los de B», tendré que decirle que con la palabra «bella» no mienta ciertamente aquello que es común a todo lo que llamamos bello. Juega más bien un juego muy limitado con esta palabra. Pero ¿en qué expresa esto? ¿Tengo ante mí una definición determinada y estrecha de la palabra «bello»? Ciertamente que no. Pero quizá no quiera comparar la belleza de la expresión de los ojos con la belleza de la forma de la nariz. Por tanto, quizá podría decirse: si en un lenguaje hubiera dos palabras y, en consecuencia, no se designara lo común en este caso, utilizaría tranquilamente para mi ejemplo una de las dos palabras especiales y no perdería nada de sentido».²⁴⁰

En efecto, una casa bella, una nariz bella, una ciudad bella o un amanecer bello nada tienen en común por lo que el uso de la palabra bella no se basa en nombrar lo común en tales casos. Una alternativa a esta manera de proceder sería analizar individualmente por qué razones usamos la palabra *bella* cuando se describe una casa, una nariz, una ciudad y un amanecer. De aquí que el filósofo Wittgenstein escriba que:

«Cuando digo que: A tiene bellos los ojos, se me pueda preguntar: ¿qué encuentras de bellos en sus ojos? Y yo respondería quizá: la forma almendrada, las largas pestañas, los delicados párpados. ¿Qué tienen común estos ojos con una iglesia gótica que también encuentro bella? ¿Debo decir que me producen una impresión semejante? ¿Como cuando digo que lo común es que mi mano se siente tentada a dibujar a ambos? En todo caso, esta sería una *definición estrecha* de lo bello. Podría decirse con frecuencia: pregunta por las razones por las que llamas a algo bueno o bello y se mostrará la gramática especial de la palabra bueno en cada caso».²⁴¹

Como puede observarse en esta cita el Wittgenstein de transición, además de mostrar nuevamente la imposibilidad de definir universalmente o no estrechamente la belleza atendiendo a lo común de cada caso particular tanto en lo referente a como lo bueno y a lo bello –y aquí se sigue percibiendo esa unidad antementada de ética y estética defendida por el Wittgenstein del *Tractatus*–, también ofrece la alternativa de dar *razones* en cada caso particular en que se usen los adjetivos bello y bueno.

240 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 65

241 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 65

Dar razones o motivos, tal y como se vio en la anterior aplicación terapéutica, no sólo puede consolar de una aflicción sino también, como ya anticipamos, ofrecer cierta justificación sobre por qué nos impresiona algo que consideramos bello y, por extensión, bueno.

El pensador Wittgenstein en otro lugar profundiza sobre ese dar razones o motivos propio entre otros saberes de la estética, que ya se señaló que no consiste en explicar hipotético-causalmente un fenómeno, de esta guisa:

«In aesthetic investigation the thing we are not interested in is causal connections, whereas in psychology we are.(...) Giving a cause does not remove the aesthetic puzzle one feels when asked what makes a thing beautiful.(...) What is the justification for a feature in a work of art? I disagree with the answer "Something else would produce the wrong effect". Is it that you are satisfied, once something is found which removes the difficulty? What reasons can one give for being satisfied? The reasons are further descriptions. Aesthetics is descriptive. What it does is to draw one's attention to certain features, to place things side by side so as to exhibit these features. To tell a person "This is the climax" is like saying "This is the man in the puzzle picture". Our attention is drawn to a certain feature, and from that point forward we see that feature. The reasons one gives for feeling satisfied have nothing to do with psychology. These, the aesthetic reasons, are given by placing things side by side, as in a court of law.(...) The aesthetic reason for feeling dissatisfied, as opposed to its cause, is not a proposition of psychology. (...) For the correctness of an aesthetic analysis must be agreement of the person to whom the analysis is given».²⁴²

Iremos palmo a palmo comentando esta extensa, genial y clarificadora cita.

Primeramente se puede observar como Wittgenstein reitera que la estética no se interesa por las conexiones causales, como hace la psicología, es decir, que no es ni es ni quiere parecerse a una ciencia. Y para ello argumenta que dando una causa no se elimina el enigma o misterio estético que alguien siente cuando es preguntado sobre lo que hace bella una cosa.

Así, y eso lo digo yo, que un científico nos diga que apreciamos la belleza debido a que tenemos un gen que aprehende la belleza del mundo o que nuestro cerebro tiene debilidad o siente atracción por las simetrías no explica el misterio de lo bello, pues siempre cabe preguntar ¿por qué esto es así? Ante esta pregunta la ciencia calla.

Los seres humanos buscan continuamente participar de la belleza; por ello visitan y tratan de vivir en lugares bellos, se prestan o compran o roban cosas bellas, elaboran o crean entes bellos. El mundo se divide en belleza, indiferencia y fealdad y, justamente la belleza, es lo que subyuga, fascina, atrae y entusiasma al ser humano.

Ese enigma, para el Wittgenstein de transición, sólo puede describirse, como seguidamente escribe en la cita, atrayendo la atención del que contempla una obra de arte bella hacia ciertos rasgos o características notables y colocar las cosas una al lado de la otra, a modo de tribunal legal, con la finalidad de poner de relieve más intensamente esos rasgos admirables.

Y, como parte esencial del proceso, la validez o corrección o verdad de esa justificación, de ese análisis de la obra de arte bella en cuanto bella, escribe el filósofo vienés en los años 30 del siglo pasado, debe contar con el reconocimiento por parte de la persona que recibe tal justificación de que

242 Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979. The 1932-33 Lecture notes, pp.21-22.

tal justificación es la expresión correcta del sentimiento que la contemplación de la obra le contagia. Sin ese reconocimiento fundamental, la justificación es fallida. Lo mismo ocurría en la anterior aplicación terapéutica con respecto a la curación de ciertos males anímicos.

Así también la ética y de la antropología cultural, tal como son entendidas por Ludwig Wittgenstein, *únicamente* debían ser, si no querían caer en el absurdo pernicioso de la metafísica, discursos descriptivos cuya misión sería ofrecer razones o motivos para ayudar a generar visiones sinópticas o panorámicas sobre los fenómenos que contemplaba buscando la comprensión, de efecto tranquilizante, de los mismos y que necesitaban del reconocimiento por parte de quien recibía tales razones de que éstas expresaban o no correctamente sus sentimientos.

Esta aplicación terapéutica que se desprende de los escritos de nuestro filósofo, vuelve a defender la división del saber humano, sin perjuicio de ambas divisiones, en científico y no científico dependiendo de si lo que se investiga son las causas o las razones o motivos de las cosas, respectivamente.

La estética –también la ética, la antropología cultural, la historia, la filosofía–, por tanto, queda aclarada, tanto en su naturaleza como en su aportación a la vida humana, una vez que se expurga de su concepto tanto el idealismo como el científicismo, la Caribdis y la Escila, que la mantenían secuestrada y paralizada.

En conclusión, se puede decir que desde esta perspectiva wittgensteiniana se puede contemplar y gozar lo bello (o la obra de arte), y por extensión lo bueno y lo absoluto, de manera pura, prístina y fresca sin la distorsión de las ideologías o metafísicas científicas que reducen la belleza a efecto que tiene como casa la mediocre utilidad.

O lo que es lo mismo: la belleza es un juego mucho más amplio y complejo de lo que aparentemente oculta la ideología utilitaria pues, incluso un inodoro, expuesto en un museo, puede ser considerado una obra de arte, una obra con su belleza.

Esto nos lleva a repetir lo dicho anteriormente en palabras del pensador Félix de Azúa sobre la estética de Wittgenstein: el sentido de la obra de arte no es previo a ésta sino que está en su uso. Por eso unas latas de tomate, el mencionado inodoro o una pipa pueden ser obras de arte según como se *usen*, según como se *juegue* con éstas.

También ocurre lo mismo con palabras cotidianas que usadas de cierta manera se convierte en conceptos filosóficos de primer rango aparentemente.

Y es que, aunque sea una verdad de *perogrullo*, no es lo mismo contemplar la *Gioconda* como una obra de arte, que como un *activo* cuyo valor económico es de más de 100 millones de euros que como un trozo de lienzo pagano e infiel manchado de pinturas.

No es lo mismo la utilidad que el uso: la primera es una especie de lo segundo.

E1) Que no se busca la novedad en filosofía

Esta tesis propia de Wittgenstein es útil para liberar al filósofo/a de esta expectativa de la novedad continua más propia, aunque no de manera necesaria, de otros discursos, actividades o juegos como pueden ser la literatura, el teatro, la poesía, el cine o las bellas artes en general que de la filosofía.

En efecto, la labor de la filosofía no es sustituir a religión alguna, pues no ofrece un sentido de la vida nuevo o alternativo o más o menos sofisticado, sino que su misión como ya se dijo es la de eliminar las intranquilidades generadas por una conciencia humana que se representa y comprende el mundo, y a ella misma, lingüísticamente.

Eliminar prejuicios no sólo libera la inteligencia sino que predispone al sujeto para *dejarse* poseer por la actitud correcta con la que afrontar la vida.

Además, inmanente a este prurito tiránico de la búsqueda de la novedad continua propio de nuestra sociedad del espectáculo debordiana en la que vivimos y que implacablemente se exige en ámbitos como la publicidad, la industria o la ciencia, se encuentra la metafísica del progreso continuo e infinito –el devastador mito del progreso capitalista– que para nada se corresponde con nuestra vida individual de la que sabemos que tiene un fin y está sometida al yugo del dolor, el sufrimiento y el envejecimiento.

Esta condición humana exige la antedicha actitud inteligente y correcta que no excluye ni la alegría ni el gozo de vivir.

Como digo, en esta espiral de coactiva búsqueda de la novedad, la concepción filosófica wittgensteiniana supone una especie de oasis y atalaya desde la cual desactivar terapéuticamente los fundamentos arbitrarios de esta búsqueda –y actitud intelectual y existencial– que para nada significa caer ni en un alienador escepticismo, en un pedante nihilismo reaccionario o en un cinismo misántropo.

Y es que, una vez liberados de este prurito maligno, se comienza a pensar y sentir con libertad pues ya mencionamos que la filosofía, tal y como la entendía nuestro pensador, trasciende el tiempo pues su campo de actuación y sus frutos se instalan en la eternidad del presente.

E2) Contra la hipótesis explicativa denominada *Big Bang*

Aunque no soy ni físico ni astrónomo ni cosmólogo siempre me han interesado los asuntos de que tratan estas especialidades y, singularmente, la hipótesis del *Big Bang* como descripción sobre la formación y el origen del universo.²⁴³

Wittgenstein ya advertía, como dijimos, del mal uso que los científicos hacían del lenguaje que, a su vez, originaban como daños colaterales la incompreensión de los conceptos fundamentales de su ciencia así como la incompreensión del público que deseaba aprender con y de sus descubrimientos.

Me parece que un ejemplo notable de mal uso del lenguaje y, por tanto, de pseudoexplicación es la que antemencionada hipótesis del *Big Bang*.

Ésta describe como es sabido, que el universo se autogeneró a partir de una gran explosión hace unos 15.000 millones de años. Lo defensores de esta hipótesis cuentan que el universo antes de esa explosión que todavía provoca la expansión del mismo actualmente, estaba contraído en un *punto sin extensión*, en un punto digamos euclidiano. Tenía que ser sin extensión, cuentan estos científicos, porque no existía propiamente el espacio en el que tomar cuerpo o volumen.

En mi opinión, siguiendo el filosofar terapéutico wittgensteiniano, se ha hecho un mal uso del concepto *punto sin extensión* –que, de por sí, ya era problemático matemáticamente hablando para el propio Euclides– al aplicarse en un contexto, el de los seres o entes físicos, que no es el suyo.

Es más, estos científicos han cometido el error de proyectar la ontología matemática sobre la realidad no matemática que estudian es decir, ha confundido una simbología con una ontología.

Esta confusión produce la temida fascinación pues se invita a pensar y creer que puedan existir físico-naturalmente entes matemáticos como los que crean las estadísticas de los institutos sociológicos al definir, por ejemplo, el ente *español medio*.

Este tipo de error significa una vuelta a un mostrenco idealismo pitagorista, que no pitagórico, ya que en esta hipótesis se materializan o naturalizan objetos matemáticos o ideales como los puntos (origen y coordenadas iniciales de la explosión) que no son objetos propiamente dichos sino *posibilidades* señaladas por signos y no las concreciones que tales científicos andaban buscando.

El punto geométrico-matemático es una forma de expresión de toda posible experiencia espacial, es la posibilidad del *dónde*, un trascendental o condición de posibilidad como el tiempo o el número tal y como aclaraba Wittgenstein en la obra *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* que escribió Friedrich Waissman, tal y como vimos en la primera aplicación terapéutica.

Lo más gracioso del asunto, o lo más ridículo, es que a este punto lo seguidores de esta ocurrencia lo denominan *singularidad* cuando tal punto es una abstracción, una gran y paradójica abstracción.

Lo intelectualmente honesto, que es lo que exigía Wittgenstein en toda actividad intelectual humana, sería admitir la ignorancia sobre el asunto y no convertir un error en hipótesis y ésta, a su vez, en una teoría que es como actualmente se ofrece en los libros de texto como catecismo para los estudiantes de secundaria.

243 Dicho sea de paso, tampoco me gusta que los científicos se *apropien* en exclusiva de *sus* objetos de estudio es decir, que como Ernst Jünger, uno puede ser un magnífico escritor a la vez un entomólogo notable aunque autodidacta. Tampoco soy ni de largo Jünger, claro está.

CAPÍTULO III: PARTIDA FINAL

Introducción:

Este capítulo tratará de describir y analizar el concepto de filosofía como terapia del llamado *Wittgenstein II*.

Para ello nos centraremos fundamentalmente en el estudio y comentario de ciertos pasajes relevantes, escogidos para nuestro propósito, de la obra póstuma intitulada *Investigaciones Filosóficas*.

Esta gran obra del pensador vienés, como es bien sabido, carece de la estructura y orden –cabría decir, de la bella y mayestática arquitectónica funcional– de su otra gran obra anterior: el *Tractatus logico-philosophicus*.

De su contenido se puede decir, en general, que consiste en una sucesión de diferentes análisis sobre dificultades filosóficas, que a veces se retoman más tarde desde otra perspectiva, al término de los cuales se hallan a modo de conclusiones generales, aunque no siempre, reflexiones sobre la naturaleza de la lógica, del lenguaje o de la filosofía que tienen un carácter genial y revolucionario, por lo menos, filosófica y terapéuticamente hablando.

El estilo de las *Investigaciones Filosóficas* recuerda lejana pero indudablemente al estilo de la obra *Confesiones* de su admirado Agustín de Hipona en el sentido de que, también en las *Confesiones*, se van resolviendo a medida que van surgiendo dificultades de todo tipo, también filosóficas —como, por ejemplo, la indagación que sobre la esencia del tiempo realiza Agustín en el *Libro XI* para interpretar correctamente el *Mito de la Creación*— que originan el desasogiego espiritual y filosófico del de Tagaste.

La diferencia más notable entre ambas obras sería que el pensador Wittgenstein, como es sabido y conviene recordar, se ahorra en su obra tanto el tono autobiográfico como la finalidad proselitista cristiana de la obra agustiniana.

En todo caso, comparando los estilos literarios del *Tractatus* y las *Investigaciones*, parecería como si nuestro autor, intuyendo que no le quedaba mucho tiempo de vida –muere relativamente joven con 62 años, (al lado de los 98 de Russell) y además sabe que sus familiares no son longevos a causa del maldito cáncer que los ejecuta– y asumiendo que no tiene el talento literario necesario²⁴⁴, dejara de lado sus preocupaciones por los aspectos estéticos de su obra y se centrara pragmáticamente en que los contenidos de la misma queden bien desarrollados o lo que es lo mismo, que sus aclaraciones a las dificultades filosóficas tratadas, basadas en sus geniales visiones sinópticas, sean suficientemente eficaces e inspiradoras.

También es muy probable, y no contradictorio con lo anterior, que Ludwig Wittgenstein reconociera que el valor revolucionario de sus nuevas propuestas, de su nueva concepción filosófica, transcendía todo defecto estético de la misma.

Aunque, a decir verdad, tampoco se hacía ilusiones sobre la trascendencia de su obra. Y es que a pesar de su creencia en haber abierto una nueva perspectiva filosófica con vocación terapéutica, un nuevo juego filosófico, no albergó esperanza alguna de que éste fuese comprendido en el futuro.

244 De aquí que escriba en otro lugar en 1948 que: «[432] Un escritor mucho más talentoso que yo, tendría aún un talento escaso». En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 139.

De aquí quizá que escogiera como *motto* a su obra *Investigaciones Filosóficas* una frase de Nestroy que yo traduzco así:

«El progreso tiene, sobre todo, una cosa y es que parece más grande de lo que realmente es».

Tampoco el ambiente cultural de la época, pero sobre todo el social y político, invitaba precisamente al optimismo: mientras escribe sus *Investigaciones*, se está imponiendo el totalitarismo en Europa que desembocará en la brutal barbarie de la Segunda Guerra Mundial con todos sus malignos acontecimientos que van desde el genocidio judío hasta el bombardeo atómico estadounidense sobre la población civil japonesa.

Pero cuando la ansiada paz llega, una *pax romana* se entiende, el nihilismo ahoga las vidas humanas a modo de Diluvio bíblico imperceptible.

Y, a pesar de todo ello, o quizás por eso, nuestro filósofo se empeña en desarrollar una filosofía terapéutica de primera magnitud, continuando su proyecto ya iniciado y fraguado en la Gran Guerra.

En este último capítulo de esta investigación trataremos de analizar, describir y comentar la terapéutica filosófica que propone el Wittgenstein II así como algunas de sus aplicaciones.

La nueva relación entre realidad (objeto) y mundo (sujeto)

Antes de exponer y comentar los pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* en los el Wittgenstein II describe qué es la filosofía, qué dificultades resuelve y cómo es el método terapéutico que usa en su actividad, me parece conveniente comparar, en general y para nuestros propósitos, la concepción tractariana y la de las *Investigaciones* acerca de la relación existente entre realidad [*Wirklichkeit*] y mundo [*Welt*] para contextualizar tanto su última propuesta filosófica como sus ulteriores aplicaciones terapéuticas, algunas de las cuales, aparecerán de modo sucinto al final de este capítulo.

En el *Tractatus logico-philosophicus*, como ya comentamos, el acceso a la realidad o efectivación de los estados de cosas [*Wirklichkeit*] –tanto interiores como exteriores al sujeto– por parte del sujeto humano que la contempla, *experiencia* y medita era lógico es decir, que la realidad se manifestaba en el sujeto como un mundo [*Welt*] entendido como una suerte de *escenario* en el que se *representaba* lógicamente el devenir efectivo de casos.

Esta lógica mundanal era universal o apriorica pues condicionaba por igual la sensibilidad y la razón de todo sujeto.

Debido a ello, la diferencia de mundos residía, como ya se mencionó en capítulos anteriores, en la manera de arrostrar los hechos que se manifestaban lógicamente.

También conviene recordar que el monopolio de la exactitud, de la verdad en el estudio, descripción y explicación de los hechos naturales es otorgado por el Wittgenstein I a la ciencia bajo el convencimiento de que tales objetos de estudio son superficiales puesto que lo que realmente importa para la existencia humana es el sentido de la vida que, como ya se escribió, se trata de un asunto que trasciende por su naturaleza a la precisión del método hipotético-deductivo científico.

Una vez resumido esquemáticamente la relación entre realidad y mundo en el *Tractatus*, de las *Investigaciones Filosóficas*, aunque no se exprese directamente, se puede deducir sin dificultad y limpiamente su concepción acerca de la relación entre realidad y mundo ha cambiado con respecto a la defendida por el Wittgenstein I.

Pasaré a continuación a reconstruir muy por encima esta nueva relación que nos propone Ludwig Wittgenstein en su último juego lingüístico filosófico.

Según se desprende del contenido de las *Investigaciones Filosóficas*, el acceso a la realidad [*Wirklichkeit*] por parte del sujeto es cultural o, mejor dicho y expresándolo con mayor precisión, el acceso a la realidad por parte del sujeto se vertebra a través del lenguaje y su gama de juegos practicada en la cultura en la que se socializa y vive el sujeto.

Esto significa que, según el Wittgenstein II, cada cultura humana está constituida por una serie de instituciones, ceremonias, prácticas y creencias –que en conjunto confieren o materializan un sentido a la vida, una forma de vida– en la que, a su vez, se usa el lenguaje bajo la variedad de sus formas específicas, llamadas por nuestro autor *juegos lingüísticos*²⁴⁵, según la finalidad que se persiga en los contextos y situaciones definidos o *habilitados* por la cultura para los usuarios o jugadores del lenguaje.

245 Expresión definida, entre otros lugares, en los siguientes pasajes: «7. Llamaré «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido (...) 23. (...) La expresión «juego del lenguaje» debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida». Tales se hallan en Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 25 y 39, respectivamente.

Pues bien, para el último Wittgenstein la realidad deviene mundo [*Welt*] en el sujeto a través de tales juegos lingüísticos que, como ya se ha mencionado, están orgánica e inextricablemente unidos a las formas de vida humana, y por tanto culturales, de las que son parte integrante.

Pero, cuidado: esto no significa que el mundo ya no sea lógico y, por tanto, deje de ser posible percibir y representar ontológicamente la realidad como una sucesión de hechos compuestos a su vez por objetos que exhiben propiedades y que están en relación los unos con los otros.

Lo que sucede es que tal perspectiva perteneciente, según el Wittgenstein II, al juego lingüístico científico, o uso científico del lenguaje, y su tratamiento epistemológico-ontológico de los fenómenos mundanales o realidad, es solamente un juego más entre otros posibles y disponibles en el acervo cultural humano entre cuyas finalidades está *crear* u *ordenar* o *conformar* mundos o, lo que es lo mismo, campos o escenarios compartidos o intersubjetivos de juego, de acción, de relación.

En este sentido, sigue teniendo razón el Wittgenstein I cuando sentencia que no es posible pensar un mundo ilógico si, con el Wittgenstein II, entendemos que por *lógico* se entiende cualquier juego lingüístico.

Ahora bien, si por *lógico* se entiende, si y sólo, el juego científico está claro que el Wittgenstein II enmienda la plana a la filosofía del *Tractatus*.

Bajo mi punto de vista, el Wittgenstein II corrige el exceso logicista del Wittgenstein I en el párrafo 107 de las *Investigaciones Filosóficas* clara y patentemente.

Si lo que hemos escrito es verdad, la relativización del juego lingüístico científico en la última filosofía wittgensteiniana supone 2 importantes consecuencias a mi juicio y son:

α) En primer lugar, dicho juego no es de aplicación universal sino que sólo será válido según la finalidad que se persiga y en contextos y situaciones oportunas.

Así, por ejemplo, no parece una *jugada* acertada en el contexto laboral y cotidiano de una mudanza que un operario en vez de decir a su compañero: *Pásame la mesa de madera*, le diga en cambio: *Desplaza hacia mi entorno temporo-espacial ese grave que, a modo de enjambre de átomos en movimiento, forman una masa de estructura sólida y funcional de moléculas de celulosa*.

El ejemplo es intencionadamente absurdo —y se basa, como ha podido intuirse, en ejemplos que ofrece el propio Wittgenstein en las *Investigaciones* en el contexto de una obra entre un peón y un albañil— para mostrar precisamente que en actividades cotidianas el juego lingüístico de la ciencia no es ni necesario ni válido debido a que la supuesta precisión de la terminología científica en este caso es claramente disfuncional, ineficiente porque no sigue el “prestigioso” principio de economía y, lo que es peor, su uso puede generar malentendidos. Un malentendido puede ser que el compañero piense que está bromeando y no le pase la mesa; otro malentendido, que piense que su compañero de manera pedante se ha dirigido a él para demostrale que es superior a éste pues es un licenciado en Física que por falta de empleo en lo suyo sólo puede trabajar en mudanzas; o que su compañero piense que se ha pasado con la cantidad de coñac del *carajillo* de después de comer; o que el compañero piense que éste le está recordando que su ex-novia le fue infiel con un físico; o que el dueño de la casa es el hijo de Einstein etc.

Como puede verse, la pragmática del lenguaje es tan endiabladamente compleja que más vale usar de manera apropiada, de manera consensuada, los juegos del mismo.

O más brevemente: que las jugadas de la actividad llamada *ciencia* están en *fuera de juego* en muchas situaciones.

β) En segundo lugar, que la ciencia ya no es *el* juego lingüístico, sino sólo uno entre otros. O, lo que es lo mismo, el mundo de la ciencia es uno entre otros *posibles*, como el religioso, el filosófico, el deportivo, el musical etc.

En este sentido, la nueva relación entre realidad y mundo se amplía a una gama de juegos lingüísticos que, dependiendo de la cultura y el contexto en el que se desarrollan, condicionan y configuran la sensibilidad, percepción, representación, pensamiento y praxis del sujeto.

Esto supone que las *maneras de hacer experiencia*²⁴⁶ de un sujeto son *posibilidades* establecidas por los juegos lingüísticos que emplea ese sujeto a cada momento y en cada circunstancia en su vivir.

Esas posibilidades no vienen dadas de una vez por todas. Más bien el sujeto las descubre cotidianamente por aprendizaje, imitación, mientras actúa etc. o bien de manera más especializada, a través del estilo de vida filosófico en el que se practica la contemplación, el diálogo, la meditación.

En cierta manera, concluyendo una digresión anterior, se puede decir que para el Wittgenstein II el apriori lógico se vuelve lingüístico, siempre que no se pierda de vista la matriz cultural de lo lingüístico. En el siguiente apartado trataremos de profundizar este asunto.

En mi opinión, el giro lingüístico sino se entiende bajo esa matriz pierde su verdadera dimensión filosófica revolucionaria y se convierte en un mediocre, oportunista y ramplón relativismo que sirve de ideología para la acomodada *progresía*.

En todo caso, tal ampliación genial de la relación entre realidad y mundo, no sólo circunscribe los límites del juego lingüístico científico sino que posibilita una nueva circunscripción del juego lingüístico filosófico atendiendo a esta nueva panorámica propuesta por las *Investigaciones Filosóficas*.

Esta nueva circunscripción del juego lingüístico filosófico ya no habrá de pedir disculpas por filosofar sin imitar al omnipresente e imperialista juego lingüístico científico, debido a que tal juego tiene sus propias reglas, sus propios contextos y una finalidad terapéutica claramente delimitada e independiente.

En efecto, la filosofía se emancipa definitivamente en el Wittgenstein II de la tutela científica y deviene actividad o estilo de vida singular y *poderoso*; esto último, lo de poderoso, lo decimos en el sentido de que en algunos casos puede ayudar a recuperar la libertad es decir, el auténtico poder del sujeto una vez disuelto el sufrimiento que lo inquietaba, que lo tenía preso.

Pero no sólo de esta nueva *Weltanschauung* sale reforzado el juego lingüístico de la filosofía sino también, por extensión e implícitamente, otros juegos lingüísticos como los de la poesía, la escultura, la pintura, la religión, la estética etc. pues su legitimidad promueve, directa o indirectamente, el que se los siga cultivando por sí mismos.²⁴⁷

246 Afortunada y conspicua expresión que le debo al filósofo zaragozano ágrafo Joaquín Visiedo Gracia.

247 En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 117, se escribe el siguiente aforismo: «[351] La ciencia: enriquecimiento y empobrecimiento. El método *único* hace a un lado todos los demás. Comparados con él, todos parecen pobres; cuando mucho, etapas previas. Tienes que descender a las fuentes, para verlas todas juntas, las abandonadas y las elegidas». Esos juegos no científicos aquí apuntados serían esas *fuentes abandonadas* por la ciencia cuya consecuencia es el *empobrecimiento*, el reduccionismo y la prepotencia del mito del progreso que obliga a considerar todos los demás juegos o tratamientos de la realidad no científicos como *etapas previas*.

De hecho tales actividades –y esto creo que también Wittgenstein lo sabía– ofrecían, y ofrecen, un refugio a la devastación cultural, iniciada ya en tiempos de nuestro autor, por una parte, por el dispositivo científico-tecnológico-ideológico-capitalista activado por la plutocracia transnacional y globalizado, entre otros países, por EE.UU. y, por otra parte, por el dispositivo-tecnológico-ideológico-comunista que se practicó en la antigua U.R.S.S y en China, entre otros países, con resultados igualmente catastróficos. Tampoco se quedan mancadas las actuales tiranías de los superpetroleros y de los integristas religiosos generalmente islamistas (aunque de todo hay).

Y todo ello a pesar de que tales dispositivos tratan de, con perseverancia brutal, de mercantilizar, instrumentalizar, banalizar el arte, la religión, la filosofía...

La nueva esencia trascendental del sujeto metafísico

Teniendo en cuenta la nueva relación entre realidad y mundo esquematizada y ofrecida anteriormente y que se extrapola de las *Investigaciones Filosóficas*, conviene profundizar sobre la nueva esencia trascendental del sujeto metafísico basada en el novedoso apriori lingüístico que condiciona la naturaleza del sujeto y la realidad que condiciona su mundo.

Bajo este nuevo apriori o trascendental humano se podría decir que, situando la perspectiva wittgensteiniana en un marco antropológico-filosófico:

-α) a medida que se produce la socialización del sujeto éste va interiorizando, por imitación y aprendizaje –que también supone prácticas imaginarias y reales–, los diversos juegos lingüísticos que se desarrollan en su entorno cultural;

-β) durante este proceso el mundo [*Welt*] del sujeto se va ampliando espiritualmente debido a que aumenta el espesor de posibilidades de representación de lo real y de actuación en lo real esto es, de su praxis. También se amplía su potencial de comprensión de los juegos que se desarrollan en su entorno.

A primera vista, esa especie de ósmosis entre sujeto y realidad [*Wirklichkeit*] de la que emerge el mundo [*Welt*], su espiritualidad, podría parecer que responde a un determinismo absoluto –un total *ambientalismo*– con respecto a la cultura y, como consecuencia directa de esto, una alienación insoslayable del sujeto que haya tenido la mala suerte de asumir inconsciente o conscientemente, voluntaria o forzosamente una forma de vida insana.

Sin negar el claro condicionamiento cultural que sobre su manera de sentir, pensar y actuar recibe un sujeto humano socializado, me parece que el planteamiento wittgensteiniano deja margen de maniobra para ensayar un arte de vivir que implique cierto descondicionamiento terapéutico atendiendo a la mencionada nueva esencia trascendental del sujeto metafísico.

Antes de exponer esta idea, creo oportuno repasar muy esquemáticamente esta cuestión en el Wittgenstein I.

Se puede decir que el *Tractatus logico-philosophicus* da por hecho que el sujeto metafísico se encuentra habitando en una especie de burbuja trascendental interior que, a su vez, lo aísla del exterior, de su condicionamiento cultural.

Así, todo comercio entre sujeto y realidad es categorizado como superficial, contingente pues la esencia trascendental del sujeto metafísico se mantiene sustraída al orden espacio-temporal.

En este sentido, y atendiendo a esta coyuntura, la finalidad terapéutica de la filosofía se entendía, dicho en general y bajo esta luz, como un esfuerzo singular por deslegitimar intelectualmente cualquier ataque o intervencionismo contra este estatus místico de la esencialidad del sujeto. Esta visión mística ya fue descrita en el *Capítulo I* de esta investigación.

En cambio, como ya hemos señalado, la cultura según el contenido de las *Investigaciones Filosóficas*, parece invadir toda la espiritualidad del sujeto sin dejar *hueco* alguno a ninguna suerte de mónada mística pura.

O en otras palabras: el sujeto metafísico se vuelve fatalmente permeable al exterior contaminando y

relativizando culturalmente un mundo que antes se preservaba bajo límites intemporales místicos.

A pesar de ese cambio, creo que el Wittgenstein II no renuncia a su aspiración de practicar una vida contemplativa o mística.

Trataré de mostrar cómo esa aspiración se mantiene a flote frente al *tsunami* cultural en la propuesta del segundo Wittgenstein, describiendo antes la posibilidad del descondicionamiento que posee potencialmente la nueva esencia trascendental lingüística humana.

Como ya he mencionado, la nueva esencia antropológica lingüística implica reconocer el determinismo cultural²⁴⁸ que sobre el sujeto metafísico imprime su entorno, entendido éste en sentido amplio, y que, entre otros efectos, le condiciona/capacita/limita para ser usuario de diversos juegos lingüísticos.²⁴⁹

Ahora bien, si tenemos en cuenta que sobre una misma realidad caben diferentes interpretaciones y acciones según los juegos lingüísticos usados –o imaginados como hacía Wittgenstein en sus famosos ejemplos de tribus imaginarias– entonces parece verosímil considerar que esa convivencia en el seno del sujeto de los diversos juegos lingüísticos interiorizados pueda originar, a su vez y por extensión, una amplitud o *margen*²⁵⁰ espiritual suficiente desde el cual poder cultivar cierta lucidez o actitud crítica frente al mencionado condicionamiento cultural, frente a los conflictos entre juegos, frente a los juegos o modos de jugar insanos.

Y es que esta lucidez da pie a objetivar terapéuticamente y, por tanto, posibilita al sujeto poder descubrir la libertad, el *margen de maniobra* –para expresarlo en términos del filósofo Salvador Pániker–, la zona muerta –para expresarlo en términos cinematográficos del director David Cronenberg–, el espacio espiritual violenta y arbitrariamente constreñido por la creencia en la necesidad de cierto estilo de juego o jugada.

Por supuesto: este descubrimiento es fruto de la compresión de alguien desesperado dispuesto a comprender por qué sufre y quiere salir de su particular laberinto del Minotauro en que se ha transformado su vida.

Pues bien, el juego lingüístico filosófico-terapéutico wittgensteiniano de esta época invita a practicar la meditación y comparación de tales posibilidades o juegos lingüísticos heredados con la finalidad de, no sólo abrir, mantener (y *resistir-en*) espiritualmente el margen de maniobra, de libertad, de todo sujeto sino también para que cultive la lucidez filosófica que en este sentido también significa: actividad cuyo objetivo es el descondicionamiento filosófico-terapéutico de aquello –desde juegos lingüísticos hasta simplemente malas jugadas– que producen en el sujeto sufrimiento.

Si esto es así, la propuesta del Wittgenstein II es sólo una variante filosófico-terapéutica dentro de las posibilidades que se generan culturalmente para mitigar el sufrimiento originado por una *jugada* errónea de comprensión del dolor y que nace, y espiga, de ese cultivo meditativo-comparativo –práctica, por otra parte, esencial al *modus vivendi* del filósofo según la filosofía tradicional– que se enmarca dentro de lo que se denomina *vida contemplativa o mística*.

248 En 1950 Wittgenstein escribe en otro lugar que: «[477] La cultura es un reglamento. O presupone un reglamento». Esta afirmación implica que la culturización es una especie de reglamentación de la sensibilidad y entendimiento del sujeto. El texto de esta cita se encuentra en Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 150.

249 Como prueba de ello, si hace falta, se pueden revisar en las *Investigaciones* los cuantiosos ejemplos, sembrados a lo largo de la misma, de imaginarias tribus cuyos miembros usan el lenguaje según la cultura o forma de vida que desarrollan.

250 En mi opinión, el concepto de *margen* ha sido profunda e inteligentemente tratado por el filósofo catalán Salvador Pániker en obras como *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós, 2001.

Bajo esta perspectiva, entiendo que el último Wittgenstein no sólo no renunció a su vida mística sino que también siguió perseverando en constituir una terapéutica filosófica que despejara el camino hacia una vida feliz.

Por esto mismo llega a escribir en 1946 que:

«Es muy *curioso* que se incline uno a pensar que la civilización –las casas, las calles, los automóviles, etc.– aleja a los hombres de su origen, de lo alto, infinito y demás. Parecerá entonces que el ambiente civilizado, incluso los árboles y las plantas que hay en él, estuviera adecuadamente envuelto en celofán y aislado de todo lo grande y, por así decirlo, de Dios. La que se presenta es una imagen curiosa».²⁵¹

En este sentido, se puede considerar que sus ya famosas escapadas a lugares inhóspitos que este autor practicó también durante su segunda época tenían por finalidad acercarse a Dios huyendo de la civilización: el mayor obstáculo para ese acercamiento místico al misterio.

Como conclusión se puede decir –y en esto me inspiro en un dicho africano que el recientemente fallecido pensador catalán Raimon Panikkar gustaba de reproducir en sus comunicaciones públicas y que dice que: dos pasos más adelante se encuentra la planta que te cura de la mordedura de una serpiente– que el *veneno* de la cultura o tradición puede ofrecer una suerte de *antídoto* contra ella misma.

En mi opinión, uno de esos raros triacas es la filosofía terapéutica wittgensteiniana.

251 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 103.

El juego lingüístico de significar

El Wittgenstein II, en coherencia con los planteamientos expresados en su obra *Los cuadernos azul y marrón*, entre los cuales se halla la idea de que pensar es operar con signos y, preponderantemente con signos lingüísticos, realiza en las *Investigaciones Filosóficas* una completa, profunda, genial y singular indagación filosófica sobre la semántica de los signos lingüísticos que, metafóricamente hablando, es el *material* con el que se construyen *mundos*.

La primera conclusión, que nuestro filósofo establece sobre la marcha durante su indagación, es que el significado no es un acto, proceso o vivencia mental sino el uso, el empleo o aplicación de las palabras mismas.

Tal conclusión es consistente a su vez, con lo defendido en *Los cuadernos azul y marrón* cuando en esta obra niega que las palabras denoten mecanismos u ontologías mentales, tal y como vimos en el *Capítulo II* de esta tesis.

Por tanto, si el significado de los signos lingüísticos es su uso entonces cada juego del lenguaje tiene su uso particular que, a su vez, tampoco tiene como referencia necesaria ninguna ontología mental universal pues, en cierto sentido, cada juego lingüístico expresa, exhibe *su* ontología, su modo de ordenar el mundo en el mismo uso de sus signos lingüísticos.

La segunda conclusión es de orden antropológica a pesar de que aparezca disfrazada de pedagogía. Por esto mismo, el filósofo Wittgenstein se cuestiona cómo aprende el ser humano el uso de las palabras que le hace usuario de un idioma; las consecuencias de esa búsqueda le llevan a analizar y desenmascarar ciertos prejuicios en torno a la enseñanza y aprendizaje de la semántica lingüística y, lo que es más importante, a concluir que el ser humano mediatiza su contacto con la realidad a través de la práctica de ciertos juegos lingüístico-culturales. Veamos sólo un poco más pormenorizadamente como arriba a esta conclusión.

Para empezar, nuestro filósofo, como es sabido por los lectores de sus *Investigaciones Filosóficas*, analiza, para relativizar su eficacia, una explicación que viene de antiguo –que él ejemplifica en las *Confesiones* de San Agustín pero que ya aparece en el *Crátilo* de Platón– y que consiste en reducir la enseñanza y aprendizaje de la semántica lingüística a la operación por definición ostensiva. Definir ostensivamente es un juego lingüístico del significar sólo válido para el último Ludwig Wittgenstein en algunos contextos y para un pequeño grupo de palabras, y no para todas ellas que es lo que Agustín de Hipona defiende implícitamente.

Así, por ejemplo, definir ostensivamente la palabra *pan* señalando una barra de pan quizá no entrañe muchos malentendidos –aunque tal operación esconde la esencia antropológica mencionada y que será ampliada– pero definir ostensivamente la palabra *sublime* no es una *jugada* adecuada pues ¿adónde señalamos?.

Ante esta insalvable limitación del método pedagógico lingüístico ostensivo, el filósofo Wittgenstein decide examinar el método consistente en conferir significado a las palabras por definición.

Esta definición, teniendo en cuenta los resultados alcanzados en *Los cuadernos azul y marrón* comentados en el *Capítulo II*, ya no se puede obtener por abstracción de cualidades generales que compartan, a modo de sustancia común, una colección de cosas o entes por las razones que ya se adujeron.

Por tanto, definir semánticamente mediante tal operación –que también implicaba la mencionada ontología mental como sistema de referencias, como hacía Frege– no es satisfactorio para muchas palabras pues ¿qué tiene en común la palabra *bella* cuando decimos: *una muerte bella*, *un cuadro bello*, *la bella Helena de Troya* y *la bella escultura de Pablo Gargallo*? Pues nada, como ya comentamos en el anterior capítulo.

Para superar las limitaciones de la definición ostensiva, existe la posibilidad de definir arbitrariamente términos mediante reglas esto es, que se puede establecer la semántica de términos por definición explicitando las reglas de empleo de tales términos.

Esta práctica se emplea en contextos muy específicos como, por ejemplo, la lógica o la matemática pero no a la situación a la que hacíamos referencia y que era la de aprender a usar un lenguaje.

Aún así el filósofo Wittgenstein, para no dejar ningún cabo suelto, se decide a analizar este mecanismo.

Y lo que descubre es que, como es sabido, seguir una regla no es un acto tan simple como puede pensarse a primera vista debido a la cotidianidad y naturalidad de ese acto.

Y es que seguir una regla presupone conocer el juego de seguir una regla.

Es decir, *el juego de seguir una regla tiene una serie de reglas que hay que seguir para poder seguir reglas de otros juegos*.

Este hecho tiene varias consecuencias revolucionarias:

1º- El aprendizaje de un idioma presupone saber jugar a otros juegos lingüísticos y no lingüísticos.

2º- Los juegos no pueden definirse conceptualmente de manera absoluta porque unos juegos se mezclan con otros. Sólo cabe contemplar sus *parecidos de familias* (como ya se mencionó más arriba).

3ª- Accedemos a la realidad a través de los juegos lingüísticos esto es: no vemos lo *concreto* sino es formando parte de un juego.

La psicología de la Gestalt también demuestra, hasta cierto punto, que no percibimos hechos atómicos sino formas que, en el caso de Wittgenstein, vienen condicionadas según el juego desde el que son percibidos-conceptualizados-jugados.

Así, por ejemplo, un objeto deviene juguete erótico según la situación y juego en el que se emplea o, como ya dijimos, un inodoro deviene obra de arte según cuál sea el juego que le dé un uso, un significado.

En conclusión: que el juego del significar, por su naturaleza, no es sólo intelectual sino que implica practicar un modo de vida, una cultura.

Lo concreto

Como es sabido, e incluso pertenece a los tópicos biográficos de nuestro autor, el primer Wittgenstein fue incapaz de ofrecer un ejemplo de hecho atómico.

Bien es cierto que la labor de inventariar los hechos atómicos que constituyen lo real no era propiamente un asunto del que debiera ocuparse la lógica y la filosofía; tales actividades intelectuales se ocupaban de la forma de estos hechos y no así de establecer su contenido, misión ésta que delegaban –para no ensuciar sus manos con los hechos brutos–, y en monopolio, como ya se dijo en el primer capítulo de esta investigación, la ciencia natural.

Además, como Wittgenstein comprobó cuando se interesó por los descubrimientos de la psicología de la Gestalt, que ya he mencionado recientemente, los seres humanos no percibimos hechos atómicos individuales sino que los hechos empíricos se manifiestan estructurados en configuraciones o formas (de ahí la palabra alemana *Gestalt*) que nuestra mente posee en cierta manera a priori.

Me parece que esto explicaría, y en esto no soy original, la mencionada dificultad insoluble que no resuelve el *Tractatus*.

Como vimos en el capítulo anterior, el Wittgenstein intermedio parecía rectificar esta fatal delegación en la ciencia natural.

Y lo hacía porque el tratamiento científico de lo real convertía lo concreto en pura abstracción cuantitativa.

Esta reducción científica de la realidad, como ya se dijo en el capítulo precedente correspondiente al Wittgenstein intermedio, no sólo no consolaba al hombre sino que era (y es) imitado por actividades que se dejaban fascinar por esa apariencia de simplicidad, precisión, certidumbre y control científicos según el pensar de nuestro filósofo.

Dicho lo cual, nos queda por describir qué se desprende del Wittgenstein de las *Investigaciones* a este respecto.

Según lo dicho hasta ahora sobre la *Weltaschauung* de la última época filosófica del filósofo vienés, la mediación entre sujeto y realidad es cultural por lo que el mundo del sujeto tendrá una estructura y cobertura lingüístico-trascendental que, genealógica y orgánicamente, pertenece a una forma de vida bajo la que asume el devenir de los hechos, la sucesión casual de casos.

De estas premisas se deduce una conclusión clara sobre la naturaleza de lo concreto: lo concreto se percibe, se piensa y utiliza –en una palabra, se usa– enmarcado, significado por un juego lingüístico que es expresión de una actividad humana determinada por un modo de vida o cultura.

Por tanto, y siguiendo la dinámica filosófica que cuestiona el dominio epistemológico universal del juego científico iniciado en el *Tractatus* y seguido en *Los cuadernos*, la inteligibilidad de lo concreto no se agota en un sólo juego, el juego científico, sino que se diversifica en tantas opciones hermenéuticas como juegos lingüísticos-culturales existan y se apliquen a lo concreto.

De aquí que escribiera en otra parte en 1947 que:

«[350] (...) Se puede luchar, esperar y aun creer, sin creer *científicamente*. [351] La ciencia: enriquecimiento y empobrecimiento. El método *único* hace a un lado a todos los demás. Comparados con él, todos parecen pobres; cuando mucho, etapas previas. Tienes que descender a las fuentes, para verlas todas juntas, las abandonadas y las elegidas».²⁵²

Según lo escrito en este apartado, la parte negativa –o límite del pensar– que se desprende por reflexión sobre esta coyuntura descrita por la última filosofía wittgensteiniana es que es inútil intentar un contacto puro con lo concreto pues tal siempre se manifiesta en un escenario mundanal o, dicho de otra manera, en un espacio limitado y condicionado como mínimo por un juego lingüístico.

Por consiguiente, cualquier suerte de *epojé* que se practique para rescatar lo concreto de su inmersión en una forma de vida será siempre una operación fallida pues a lo máximo que se puede aspirar en este sentido, y que no es poco, es a cambiar un juego lingüístico por otro, una metáfora o analogía por otra, a un significado o uso por otro.

La parte positiva –positiva o posibilitadora– de esta visión está en que lo concreto puede ser considerado bajo diferentes juegos lingüísticos, no sólo el *desencantador* juego lingüístico científico, cuya aplicación permita recuperar dimensiones perdidas u olvidadas de lo concreto como son el poder de asombrar, entusiasmar, ilusionar y despertar espiritualmente al ser humano.

Y lo que es más: esta apertura cultural de lo concreto también habilita el potencial interpretativo-curativo que se halla como posibilidad espiritual –el antemencionado margen– en el sujeto.

Y es que, como escribe nuestro autor de manera oracular y enigmática en 1948:

«[437] La tradición no es algo que se pueda aprender, no es un hilo que alguien pueda tomar cuando le guste; al igual que es imposible escoger a los propios antepasados. Quien no tiene una tradición y quisiera tenerla, es como un enamorado infeliz.

[438] El enamorado feliz y el infeliz tienen cada uno su propio *pathos*. Pero es más difícil ser bueno infelizmente enamorado, que ser bueno felizmente enamorado».²⁵³

Uno de esos juegos lingüísticos terapéuticos encargados de recuperar lo mejor de la tradición, las mejores y felices posibilidades de la cultura eliminando los prejuicios que nos alejan de su estudio es, sin duda alguna, la filosofía wittgensteiniana.

²⁵² Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 117.

²⁵³ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 140.

La alquimia espiritual del último Wittgenstein

Ya hemos escrito que del último Wittgenstein se desprende, en coherencia con el Wittgenstein intermedio, que la actividad filosófica se ocupa de lo concreto o, mejor dicho, de las posibilidades de lo concreto en tanto que concreto jugado lingüísticamente. Esas posibilidades serían los diversos juegos lingüísticos que, a su vez, permiten el desarrollo de jugadas.

Está genial y feliz perspectiva wittgensteiniana de lo concreto fue un logro germinado a partir de su manera de entender la filosofía como un singular juego lingüístico que podía mostrar, a la parte ínfima de la humanidad que la cultiva, el espacio o margen de juego existente en el tratamiento de lo concreto.

Además, si hacemos caso al carácter terapéutico de la filosofía toda de Wittgenstein, el modo de vida filosófico *abriría* ese margen de maniobra, ese distanciamiento, ese espacio de juego cuya potencial labor espiritual tiene por objeto mostrar el abanico de posibilidades o juegos lingüísticos de la cultura empleables como mediadores entre el sujeto y lo concreto.

Ese espacio de juego –que también quiere llamarse: margen de maniobra, distanciamiento, centro de *poder* o condición para la *libertad* espiritual, que tanto exhibía el pensar y el vivir de Ludwig Wittgenstein– no parece existir para las personas atrapadas en un juego lingüístico y que, por tanto, se encuentran en la penosa situación en la que desesperada y angustiosamente repiten sin cesar una jugada errónea que, además, y para más *inri*, creen de aplicación *necesaria* aunque a través de ésta perciban, se representen, piensen, sientan y actúen injustamente con lo real interno y/o externo.

Así, y por poner un pequeño ejemplo ilustrativo, tan perjudicial para personas es no saber discernir claramente un sentimiento, y juzgarlo injustamente, como no discernir si lo que reciben de exterior es una muestra de sincero cariño o un señuelo de un fatal engaño.

Analicemos sucintamente esa *necesidad* de aplicación de un juego o de una mala jugada.

Según esta especial y revolucionaria metafísica de los juegos lingüísticos del filósofo-místico Wittgenstein no existe realmente, en rigor, una necesidad en usar un determinado juego lingüístico como escenario de lo concreto aunque, y esto es fundamental y de ahí mi insistencia, sí es necesario, pues no se puede trascender los límites de la naturaleza humana, usar como mínimo un juego como mediador entre el sujeto y lo concreto.

El silencio místico, por cierto, también es un juego lingüístico que acontece tras cierto tipo de comprensión de asuntos relacionados con el sentido de la vida, los límites del lenguaje y los del pensamiento, como ya se mencionó.

En efecto, no es necesario, por poner una analogía explicativa de lo anterior, aprender éste o aquel idioma para tener una conciencia lingüística pero sí lo es aprender al menos uno de los que hay en el mundo.

Tampoco es necesario, por poner otra analogía a modo de ejemplo, jugar un partido de fútbol con un balón de una marca determinada pero sí lo es jugar con un balón por lo menos.

Sin duda, estas consideraciones pueden parecer triviales –también les parecen triviales a los sedientos de doctrina o ideología filosófica los sucesivos análisis que sobre el uso ellas palabras escribe nuestro autor en las *Investigaciones Filosóficas*– pero, en una de las aplicaciones del final

de este capítulo, trataré de mostrar su importancia a la hora de comprender la situación de indigencia espiritual, social y cultural que representa el nihilismo.

Por tanto, la terapéutica filosófica propuesta por el último Wittgenstein, que describiremos más adelante recopilando los pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* para tal efecto, combatirá la pseudonecesidad, entendida como obligación absoluta a *jugar* un determinado juego, o a practicar una jugada errónea, cuyo empleo provoca *intranquilidad* o desasosiego en el sujeto-jugador del mismo.

Y cabe decir que esa intranquilidad, que sobreviene cuando se usa por pseudonecesidad un juego lingüístico, es una variedad de sufrimiento soslayable porque la pseudonecesidad es arbitraria.

Me parece oportuno señalar que forma parte del planteamiento filosófico del segundo Wittgenstein el tratamiento inteligente de la intranquilidad. Y este tratamiento es inteligente, en mi opinión, por los siguientes motivos:

-α) En primer lugar, me parece inteligente no menospreciar la sensibilidad del sujeto y su capacidad de detectar, aunque sea a través de la intranquilidad, los *desajustes* insanos entre sujeto y realidad provocados por una errónea mediación lingüístico-conceptual.

Es muy probable que la hipersensibilidad de nuestro autor le ayudara a tomar esta actitud tan respetuosa pues en él, debido a esta circunstancia, una intranquilidad se amplificaba por un millón en intensidad.

No puedo demostrarlo pero intuyo que a Ludwig Wittgenstein le dolía literalmente la cabeza cuando no conseguía la aclaración que disolvía una dificultad filosófica que le exasperaba.

-β) En segundo lugar, me parece inteligente contemplar la intranquilidad como una oportunidad para mejorar el estilo de juego, entendido este concepto en términos vitales o existenciales, del sujeto en aras a alcanzar, dentro de lo humanamente posible, una feliz existencia.

Esta perspectiva implica asumir y soportar, sin huir, el momento negativo de la intranquilidad, remontarse a su origen y, pacientemente, meditar siguiendo el método wittgensteiniano, que describiremos más adelante recopilando los pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* para tal efecto, hasta conseguir la aclaración que devuelva no sólo la paz espiritual sino la adquisición de una clase especial de sabiduría: la logoterapéutico-filosófica.

Pero vuelvo a recalcar que esta alquimia implica no sólo estar dotado de talento²⁵⁴, de un buen nivel cultural sino también de sensibilidad²⁵⁵, paciencia²⁵⁶, imaginación²⁵⁷ e, implícitamente y por extensión, coraje.

Veamos, en el siguiente apartado, como queda descrito el concepto de dificultad filosófica que trata de disolver el juego lingüístico filosófico del Wittgenstein II.

254 De aquí que escriba en 1944 que: «[256] Querer pensar es una cosa y otra tener talento para pensar». En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 95.

255 De aquí que escriba en 1947 que: «[369] Quiera Dios conceder penetración al filósofo en aquello que está ante los ojos de todos». O, en otras palabras, ser sensible a lo que es, a lo cotidiano. En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 145.

256 De aquí que escriba en 1949 que: «[201 Uno de mis métodos más importantes es imaginarme el transcurso histórico de la evolución de nuestros pensamientos de modo distinto a como fue. Al hacerlo así, el problema nos muestra un aspecto del todo nuevo». En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 87.

257 De aquí que escriba en 1940 que: «[463] El saludo de los filósofos entre sí debería ser: «¡Date tiempo!». En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 145.

El concepto de dificultad filosófica en las *Investigaciones Filosóficas*

A continuación vamos a ofrecer una conceptualización de lo que nuestro autor entendió, en su obra *Investigaciones Filosóficas*, por dificultad filosófica usando para ello algunos pasajes de esta obra que me parecen adecuados y oportunos para tal efecto.

Para empezar, conviene recordar la específica dificultad de afrontar, valga la redundancia, las dificultades o problemas filosóficos y que para nuestro autor es la siguiente:

«129. Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo –porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que *eso* le haya llamado la atención alguna vez.–Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención».²⁵⁸

Según esta cita, la dificultad filosófica de aclarar dificultades filosóficas reside en que *los fundamentos reales, las cosas más importantes* permanecen sepultados, ocultos por la *simplicidad* y la *cotidianeidad*, por esa apariencia que el filósofo debe trascender si quiere acceder no sólo a lo esencial sino también a la tranquilidad de la superación de tales dificultades.

Esa tramposa apariencia que recubre lo importante recuerda, por analogía, a los juegos de magia. Me explico: el mago habilidosamente *construye* o *escenifica* una apariencia de normalidad con su manejo de las cartas que le hará de pantalla o cortina de humo para poder aplicar el truco de manera subrepticia y lograr, finalmente, sorprendernos al final del juego de magia. Nada extraordinario explica cómo el mago ha encontrado la carta que azarosamente habíamos previamente escogido y devuelto, sin que él la hubiera visto, al mazo que éste posteriormente ha mezclado hasta que le hemos dicho basta. Y es que el mazo de cartas, a pesar de las apariencias, no era normal sino que está integrado por cartas con forma levemente asimétricas que permiten al mago, a través del tacto de sus manos entrenadas, reconocer qué carta es la nuestra sin necesidad de verla previamente.

Por eso nuestro pensador escribe que:

«112. Un símil absorbido en las formas de nuestro lenguaje produce una falsa apariencia; nos inquieta: «¡Pues no es *así!*!»—decimos. «Pero tiene que *ser* así!»;

y:

«123. Un problema filosófico tiene la forma: «No sé salir del atolladero»».²⁵⁹

Esta falsa apariencia que provoca la intranquilidad –no diversión y fascinación, como la magia–, ese no poder *salir del atolladero* es similar a caer en arenas movedizas: pues cuanto más te esfuerzas por salir cegado por el miedo a la asfixia, más te hundes en el mortal abismo.

²⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 131.

²⁵⁹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 129.

Pero ¿qué ha pasado? ¿por qué hemos caído? Según Ludwig Wittgenstein lo que ha pasado es que el *mal* uso de un símil –*mal* porque genera una intranquilidad innecesaria, arbitraria, soslayable– generó una falsa apariencia, una falsa *figura* [*Bild*].

En este sentido nuestro autor escribe lo siguiente:

«115. Una *figura* [*Bild*] nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente».²⁶⁰

Aquí, en este paso, nuestro pensador señala que reside en nuestro lenguaje el uso, aparentemente inexorable, de *figuras* [*Bilden*] que generan intranquilidad.

Por esta razón define el fenómeno de la dificultad filosófica –cuyo *síntoma*, en el sentido más amplio de esta palabra, es el desasosiego– como efecto de lo siguiente:

«111. Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje.–Preguntémonos: ¿Por qué sentimos como *profundo* un chiste gramatical? (Y ésta es por cierto la profundidad filosófica)».²⁶¹

Según este pasaje queda, por una parte, definida la noción de dificultad filosófica como *malinterpretación de nuestras formas lingüísticas*; mientras que, por otra parte, si tenemos en cuenta la antropología filosófica wittgensteiniana de esta época –que, como ya se comentó más arriba, proponía concebir esencialmente al ser humano como un ser vivo que se comprende y siente a sí mismo y al mundo según juegos lingüísticos culturales– no es extraño leer que las inquietudes [*Beunruhigungen*] que provocan los problemas filosóficos, así entendidos, adquieran el matiz de ser *profundas* y no superficiales debido a que, fundamentalmente y por extensión, de una buena o mala interpretación de *nuestras* formas lingüísticas –los trascendentales humanos– depende nuestra paz interior, nuestra libertad, nuestra irrepetible vida.

Y, sin embargo, por ser fenómenos lingüísticos las dificultades filosóficas no dejan de ser ciertamente *chistes gramaticales*, como los trucos de magia, se podría decir.

Ahora bien ¿por qué malinterpretamos *nuestras formas lingüísticas*? O, también ¿que nos lleva a no salir de los preocupantes laberintos filosóficos? He aquí, según el autor de las *Investigaciones*, la respuesta a estas preguntas:

«122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras.–A nuestra gramática le falta visión sinóptica. – La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una '*Weltanschauung*'?)».²⁶²

Como puede apreciarse, la fuente principal de malentendidos es una carencia a la hora de observar el uso de las palabras cuyos juegos vertebran figuras o representaciones del mundo, de sus entes y relaciones.

El uso correcto de las palabras –que evita la confusión aplicándolas en cada juego y situación de

260 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 125.

261 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 129.

262 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 129.

manera pertinente— se conseguiría según el Wittgenstein II elaborando representaciones o *visiones sinópticas* de tal uso.

Esta concepción que se esfuerza por un uso inteligente y lúcido de las palabras, empleando la comprensión que ofrecen las representaciones sinópticas del mismo, ya se describió en el anterior capítulo, aunque no está de más señalar, que ese '*ver conexiones*' gracias al hallazgo o invención de *casos intermedios* forma parte de la terapéutica que describiremos más adelante.

En todo caso, parece claro en opinión de nuestro autor, que para superar los problemas u obstáculos filosóficos hay que cambiar la manera de ver el lenguaje, atendiendo al uso del mismo para evitar el sufrimiento de las consecuencias de malentender sus formas.

Porque tales problemas no son científicos o no se resuelven a la manera de los problemas de la ciencia teórica o aplicada, como ya se comentó en los anteriores capítulos.

De aquí que el pensador nacido en Viena escriba en el siguiente pasaje que:

«109. Era cierto que nuestras consideraciones no podía ser consideraciones científicas. La experiencia 'de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios' —sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir— no podría interesarnos. (La concepción neumática del pensamiento). No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de lo problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de* una inclinación malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido».²⁶³

En el contenido de este pasaje se muestra la continuidad existente en toda la obra de nuestro autor en lo concerniente a la naturaleza no científica de los problemas filosóficos. En esta época, eso sí, especifica e insiste en que la dificultades filosóficas se comprenden como algo que no se resuelve ni por medio de la ampliación de la base inductiva ni mediante hipótesis —no son cuestiones basadas en el desarrollo temporal, como ya se dijo— que la expliquen sino que los problemas filosóficos son de un orden profundo que requieren analizar, meditar, mapear o describir el uso del lenguaje, *a pesar de* la tendencia a *malentenderlo*, si queremos liberarnos del cautiverio de las malas figuras.

Para ese rescate, para esa liberación de la inquietud provocada por tales problemas no basta una hipótesis, una explicación hipotética y falsable de la dificultad —como tampoco le bastaba, porque no consolaba, a nuestro enamorado infeliz del anterior capítulo—.

De aquí que Wittgenstein escriba en otro famoso párrafo:

«133. No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *complementamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquel que lleva la filosofía a descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.—En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. —Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay

263 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 123.

un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias».²⁶⁴

Del texto de la cita se pueden hacer dos comentarios:

-Primero, la aspiración del filósofo es disolver *completamente* los problemas filosóficos clarificando el uso de las palabras y no ideando un nuevo reglamento para el uso de las palabras. Esa estrategia consistente en inventar un nuevo reglamento o en purificar *universalmente* el existente eran ideales o juegos de otra época que devinieron falsos.

A este respecto Wittgenstein escribe que:

«100. (...) Malentendemos el papel que juega el ideal en nuestro modo de expresión. Es decir: lo llamaríamos también un juego, sólo que estamos tan cegados por el ideal y no vemos por ello claramente la aplicación real de la palabra «juego». (...)

103. El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta aire.—¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas».²⁶⁵

-Segundo: si desechamos los falsos ideales y meditamos sobre el uso real de la palabras se puede lograr alcanzar la visión sinóptica que deshaga los nudos filosóficos, los enredos en nuestras formas lingüísticas mal aplicadas.

O, en otras palabras, atendiendo al uso de las palabras podemos hacer terapia o tantos tipos de terapia filosófica como lo requieran los problemas.

Y es que, según Ludwig Wittgenstein, atendiendo a este fragmento:

«255. El filósofo trata una pregunta como una enfermedad».²⁶⁶

Tras practicar durante años el tratamiento filosófico-terapéutico de la pregunta como si fuese una enfermedad, el Wittgenstien II llega a la siguiente conclusión:

«593. Una causa principal de las enfermedades filosóficas—dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos».²⁶⁷

Según la analogía que se propone en este paso la enfermedad filosófica sería algo así como un “empacho” producido por una ingestión excesiva de un sólo tipo de alimento o tipo de casos. La cura, por seguir la analogía, se basaría, en primera instancia, en practicar sobre el paciente un concienzudo lavado de estómago y, posteriormente, diversificar su dieta salubrementemente. En el

264 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 133.

265 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 119.

266 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 225.

267 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 369.

próximo apartado describiremos más detenidamente el concepto de terapéutica que maneja las *Investigaciones Filosóficas*.

Tras estos dos comentarios, propongo atender al contenido del siguiente párrafo en el que el filósofo Wittgenstein nos ofrece su opinión sobre cuál es la génesis de los mencionados enredos –que ya vimos que pueden originarse en saberes en los que se haga un mal uso de las palabras, como es el caso de la matemática– y cuál es la posición o distancia a la que debe *jugar* el filósofo para poder desenredarlos con el poder de su comprensión inteligente del uso del lenguaje.

Éste es el mencionado fragmento:

«125. No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad). El hecho fundamental es aquí: que establecemos una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas. Este enredarse en nuestras propias reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente (...) El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico».²⁶⁸

Este último fragmento del apartado dedicado a la descripción del concepto de dificultad, o enredo, filosófica actúa de puente hacia el próximo apartado, que tiene por objetivo describir el concepto de terapia en el último Wittgenstein.

En esencia lo que se afirma en este texto es que el problema filosófico es un conflicto o contradicción que surge cuando, aplicando una serie de reglas propias de un juego lingüístico, *las cosas no marchan como habíamos supuesto*.

En ese caso, el de la emergencia de la contradicción filosófica, nuestro filósofo propone para su desactivación tratar de establecer una *visión sinóptica* del *estado anterior* a la solución de tal contradicción inquietante.

A continuación, llevaremos a cabo la tarea de describir la terapéutica-filosófica wittgensteiniana cuyo territorio es ese *estado anterior* o *civil* de la dificultad filosófica.

268 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 129.

El concepto de terapia filosófica en el segundo Wittgenstein

Tras conceptualizar lo que se entiende por dificultad filosófica, paso ahora a describir la terapéutica filosófica que se propone en las *Investigaciones Filosóficas* que, básicamente, es la misma que la propuesta por el Wittgenstein intermedio.

Ya habíamos mencionado que todo problema filosófico es una malinterpretación inquietante de nuestras formas lingüísticas, de nuestro uso de las palabras y que, para aclararlo completamente, se necesita elaborar una visión o representación sinóptica desde la cual comprender ese mal uso que nos atrapa en una falsa apariencia, en una falsa figura [*Bild*].

La representación sinóptica o panorámica de una dificultad filosófica no es una explicación científica, no es una hipótesis que necesite de renovados datos empíricos para afianzarse y mejorar en prestaciones; la representación filosófico-terapéutica no se realiza sobre fenómenos empíricos sino sobre las posibilidades –*el estado anterior* o *civil*– de tales fenómenos es decir: intenta contemplar la variedad de usos, tanto los efectivos como los potenciales, de los juegos lingüísticos con los que nos representamos –sentimos y actuamos– tales fenómenos.

Y es que gracias a este tipo de representación sobre el uso lingüístico de un fenómeno, el filósofo inquietado por una dificultad de calibre filosófico puede tomar distancia con respecto a ese problema, sobre todo en lo que se refiere al momento negativo de desasosiego que envuelve tal dificultad, y descubrir, tras superarlo, la naturaleza gramatical de ese problema que lo aclara definitivamente.

Así, y por poner un ejemplo de mi cosecha, no es lo mismo considerar una muerte de civiles como un acto terrorista que como un acto de guerra o como un daño colateral de una misión de paz. Estas tres posibilidades u opciones expresivas implican juegos lingüísticos– y por tanto, emociones, sentimientos, toma de decisiones, consecuencias, acciones etc.– muy diferentes.²⁶⁹

Veamos como expresa esto mismo el último Wittgenstein en el siguiente pasaje:

«90. Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos. (...) Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje.–Algunos de ellos pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición».²⁷⁰

Por tanto, la terapéutica queda definida, siguiendo el contenido de la cita, como un análisis de las posibilidades de los fenómenos atendiendo al uso lingüístico –a los *tipos de enunciados*, por

269 En otro lugar nuestro autor escribe que «[314] Los conceptos pueden aliviar o agravar un abuso; favorecer o inhibir». Por lo tanto, la conceptualización de los fenómenos, el uso de las expresiones para describir fenómenos, el empleo descriptivo de las palabras no es nada superficial e intrascendente. Este texto se halla en Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 109.

270 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 114.

ejemplo— uso que, por otra parte, origina malentendidos provocados, muchas veces, por ciertas analogías y/o metáforas.

En el siguiente fragmento nuestro autor expone cómo debiera todo filósofo de su especie analizar terapéuticamente los fenómenos, denotados y connotados por juegos lingüísticos, que aparecen al principio de este fragmento y que reza así:

«116. Cuando los filósofos usan la palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esa palabra este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?—
Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo ordinario». ²⁷¹

Como puede apreciarse claramente, el análisis o descomposición terapéutico-filosófica busca por encima de todo aclarar los malentendidos reconduciendo las palabras de su *empleo metafísico* a su *empleo ordinario* o, lo que es lo mismo, el filósofo wittgensteiniano trata de comprender que lo que antes consideraba como un uso *necesario* de las palabras no lo es si atiende al uso real de las mismas.

Con este meridiano propósito, el filósofo terapeuta de estilo wittgensteiniano perseverará por pergeñar una representación sinóptica de ese uso de las palabras en el que saldrá a la luz que lo que consideraba un uso necesario o metafísico no es, ni más ni menos, que una posibilidad más dentro de su potencial empleo y que, a su vez, tal jugada se puede encontrar dentro o fuera de su uso ordinario, pertinente o natural.

Si se encuentra fuera del uso ordinario la posibilidad que se creía necesaria, entonces muy probablemente, dicha posibilidad se recubrió de una falsa apariencia originada por la aplicación abusiva de una analogía o de una metáfora que sí funcionaba en otros contextos.

Como ya mencionamos, ese malentendido podía verse como un *empacho* en el sentido de que la pseudonecesidad que forzaba el error o malentendido cristalizaba cuando únicamente acudíamos a un único tipo de ejemplos en los que tal *jugada* sí funcionaba.

Pues bien, como ya anticipamos también en el anterior apartado —pues fue el contenido de los párrafos a los que hacían referencia las citas de las notas a pie de página 10, 12 y 13 de este *Capítulo 3*— los diferentes problemas filosóficos requerirán diferentes terapias filosóficas para aclararse completamente en el sentido de que —sin descuidar el propósito principal de la filosofía terapéutica de Wittgenstein II consistente en desenmascarar la presunta necesidad que *enferma* la mente humana—, pueden emplearse diferentes técnicas o tratamientos o subterapias para mostrar, desde la representación sinóptica del uso de las palabras empleado en cada caso, la arbitrariedad de la supuesta necesidad que nos inquietaba²⁷²; una de esas técnicas, como se comentó, era la de usar más tipos de ejemplos en los que tal necesidad se manifieste como pseudonecesidad; otra era la de establecer y comprobar, si era adecuado, las condiciones de verificabilidad de ese empleo metafísico; otra era la de imaginar²⁷³ o inventar situaciones, tribus o construir simples y claros

271 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 125.

272 Aquí sigo lo dicho en el siguiente paso: «133. (...) —En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. —Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias». En Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 133.

273 En 1940 escribe lo siguiente: «[201] Uno de mis métodos más importantes es imaginarme el transcurso histórico de la evolución de nuestros pensamientos de modo distintos a como fue. Al hacerlo así, el problema nos muestra un aspecto del todo nuevo»; y también: «[430] Sólo cuando se piensa mucho más locamente que los filósofos se pueden resolver sus problemas». O, lo que es lo mismo, el uso imaginativo o *loco* de los juegos lingüísticos posibilita descubrir nuevos aspectos, nuevas posibilidades sobre los fenómenos que favorecen su terapéutica visión y aclaración. Los textos se encuentran en Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, pp. 85 y 139,

juegos lingüísticos para comprender mejor, a través de la comparación, el funcionamiento del lenguaje todo, en toda su variedad y complejidad.

El siguiente fragmento, entre otros, es el que ha inspirado nuestro anterior y esquemático resumen; dice así:

«130. Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje –como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

131. Sólo podemos salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo tal como es, como objeto de comparación –como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)

132. Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí, pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje. Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérnoslas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja».²⁷⁴

Este largo fragmento, como se ha podido observar, no sólo expone la técnica mencionada sino que también constata, todavía más si cabe, que la filosofía del último Wittgenstein, que conceptualizaremos en el próximo apartado, es eminentemente terapéutica porque no tiene como prioridad construir *las* reglamentaciones del uso del lenguaje universales sino que, fundamentalmente, tiene como finalidad eliminar las confusiones filosóficas de malos empleos o aplicaciones concretos de palabras que pueden eliminarse si se contempla de manera ordenada, mediante representaciones sinópticas, el uso de las mismas.

Y es que, como dice el último fragmento de este apartado:

«520. (...) No con toda construcción proposicional sabemos qué hacer, no toda técnica tiene un empleo en nuestra vida, y cuando en filosofía estamos tentados a contar entre las proposiciones algo completamente inútil, esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación».²⁷⁵

En conclusión: la terapéutica del último Wittgenstein tiene la finalidad de eliminar dificultades filosóficas mostrando, a través de la aplicación a su vez de los procedimientos o técnicas pertinentes y oportunos –que nuestro autor no fija de manera unívoca y que, por tanto, pueden ser ampliados por los seguidores de su filosofía– en cada caso; tales confusiones impiden vivir al filósofo con la

respectivamente.

²⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 133.

²⁷⁵ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 339.

paz que necesita para afrontar los retos de la existencia humana.

A continuación seguiremos nuestro recorrido atendiendo al concepto de filosofía sostenido en las *Investigaciones Filosóficas*.

Descripción del concepto de filosofía en las *Investigaciones Filosóficas*

Antes de acabar esta parte del último capítulo dedicada a la sucinta descripción de los conceptos más relevantes para esta investigación enfocada en la concepción filosófica terapéutica del filósofo Ludwig Wittgenstein, me parece interesante, a modo también de conclusión de dicha parte, describir su concepto de filosofía también a partir de algunos pasajes de las *Investigaciones* que vienen al caso.

Empezaremos diciendo que nuestro autor vuelve a insistir en la diferencia existente entre la ciencia y la filosofía y por ello escribe lo siguiente:

«126. La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada.—Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa. Se podría llamar también «filosofía» a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.

127. El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada.

128. Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas».²⁷⁶

y

«599. En filosofía no se sacan conclusiones. «¡Tiene que ser así!» no es una proposición filosófica. Ésta sólo constata lo que cualquiera le concede».²⁷⁷

Como puede observarse mirando la vista atrás, el contenido y sentido de estos fragmentos coincide plenamente con la nueva concepción que sobre la filosofía comenzó a incubarse en su etapa intermedia. Por eso persevera en persuadir a su público para que considere que la filosofía es una especial actividad descriptiva, que su objeto no es nada oculto sino que es el propio lenguaje, su uso y que, en consecuencia, su territorio es el juego lingüístico en general o, también, la zona de la posibilidad entendida como lo que es posible *antes* de los nuevos *descubrimientos e invenciones* o *tesis* propios de otros juegos como el arte o la ciencia.

También afirma que el trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad terapéutica determinada, tal y como hacía el Psicoanálisis pero, como también se comentó en el anterior capítulo, bajo otros presupuestos totalmente diversos entre ambas actividades.

Aunque quizá el único presupuesto coincidente, como también se escribió, es que el *paciente*, en ambos casos, debe conceder si la terapia ha sido o no sanadora de su inquietud, como es obvio.

En esta última época, queda descartada de raíz la opción de que la filosofía sea una meta-ciencia o que sobre ésta también se pueda desarrollar una metafilosofía. De aquí que escriba, con una observación que a mí se me antoja de genial, lo que sigue:

²⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 129 y 130.

²⁷⁷ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 373.

«121. Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía», entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es sí; sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra «ortografía» sin ser entonces de segundo orden».²⁷⁸

Me parece que este fragmento contiene una observación genial y, también, porque me sugiere la idea de que la filosofía sea la ortografía del pensamiento pues corrige los malos usos del lenguaje es decir, el mal juego de los modos de expresión del mismo.

En coherencia con esto último, y siguiendo la descripción que se propone este apartado, tampoco la filosofía pretende ni construir ni transformar nada, pues según Wittgenstein:

«124. La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está».²⁷⁹

Y también, y en otro lugar:

«En filosofía no se puede *cortar* ningún tipo de enfermedad propia del pensamiento. Debe seguir su curso natural, pues lo que importa es la curación *paulatina*. (De ahí que los matemáticos sean tan malos filósofos)».²⁸⁰

Algunos críticos de la obra wittgensteiniana, que en mi opinión no han podido o no han querido captar la sensibilidad de su propuesta filosófica, consideran que nuestro filósofo es un reaccionario debido a que, como afirman estos pasajes, la filosofía debe dejar todo como está y/o debe dejar seguir el *curso natural* de las *enfermedades del pensamiento* pues ni puede interferir en el uso efectivo del lenguaje –como mucho puede poner alguna palabra de moda entre los periodistas y/o políticos oportunistas, creo yo– ni puede fundamentar lo que tiene por fundamento natural las diferentes formas de vida, las heterogéneas culturas humanas.

En este sentido, me parece del todo cierto que, como dice Ludwig Wittgenstein, la filosofía sólo puede describir lo que es.

Bajo mi punto de vista, esta posición no implica que a nuestro autor le guste y entusiasme y, por tanto, defienda el estado de cosas en el que se encuentra la humanidad, el lenguaje, el mundo etc., si no que intentar contemplar y comprender que tal estado es una posibilidad entre otras y que esas situaciones no se cambian mediante una revolución religiosa o económica, militar o ideológica sino mediante una revolución cultural asumida de manera autónoma y libre por cada persona de esa civilización, fenómeno que queda totalmente fuera del alcance de la filosofía.

Para el último Wittgenstein, lo que importa es la persona, su dignidad denigrada por, en última instancia, un mal uso, cuando no un perverso abuso, del lenguaje que aliena a dicha persona, que la reduce a una no-persona.

278 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 127.

279 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 129.

280 En Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1997, p. 72.

En efecto, desde este presupuesto, la finalidad de la filosofía consistirá metafóricamente hablando en:

«109. (...) La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje».²⁸¹

o también:

«309. ¿Cuál es tu objetivo en filosofía?—Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas».²⁸²

Con estas metáforas se hace patente que la filosofía es: o bien una actividad de resistencia permanente contra los efectos negativos del lenguaje, o bien una guía para salir del laberinto, de la trampa en las que muchas veces se convierte para la persona su propia conciencia lingüística, su propia manera de usar el lenguaje, su propia manera de representarse, sentir y actuar en el mundo.

Pero, conviene tener en cuenta que dicha actividad no es *espectacular* sino que su escenario es la intimidad del filósofo en donde el uso de su lenguaje puede ser analizado, meditado, evaluado, comprendido y aclarado.

De aquí la aparente modestia y sencillez de esta actividad, que no necesita de carísimos y sofisticados aceleradores de partículas para desarrollarse, y que en sí misma consiste en, como escribe nuestro autor en el siguiente fragmento, lo siguiente:

«254.(...) Y sólo se trata de eso en filosofía allí donde nuestra tarea es describir con exactitud psicológica la tentación de usar un determinado modo de expresión. Lo que 'estamos tentados a decir' en un caso así no es naturalmente filosofía, sino que es su materia prima».²⁸³

Ahora bien, y como ya comentamos en el primer capítulo con respecto al *Prólogo* del *Tractatus*, el lector que busca inspirar Wittgenstein para que ponga en marcha su terapia filosófica es alguien sensible a esa tentación, alguien, por tanto, que haya sufrido las consecuencias de esa *caída* y, a la vez, que sea capaz de distanciarse de ésta y pueda describir en qué consiste, por qué se originó y qué valor tiene percibir y tomar conciencia de ésta.

Por esto mismo escribe:

«119. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento».²⁸⁴

281 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 123.

282 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 253.

283 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 225.

284 Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 127.

Y quien reconoce el valor de descubrir un sinsentido es porque ha sufrido y decide, además, como hizo Wittgenstein, transformar esa experiencia en sabiduría filosófico-terapéutica.

De aquí que, según reza este pasaje extraído de sus *Aforismos*:

«[254] El filósofo es aquel que debe curar en sí mismo muchas enfermedades de entendimiento, antes de poder llegar a las nociones de sano entendimiento».²⁸⁵

Según este pasaje final que corona el final de este apartado se pueden distinguir dos tesis importantes que complementan la descripción expuesta y que son:

1º- El filósofo de estirpe wittgensteinina debe ser un auténtico autoterapeuta filosófico es decir, debe haber sufrido en *sus carnes* las enfermedades del entendimiento, y haberse curado a sí mismo, y no proponer curaciones o terapias de enfermedades que no ha padecido, como hacen muchos taimados charlatanes de *teletienda*;

2º- sólo si el filósofo ha padecido y superado los males de su entendimiento dice Wittgenstein, puede salirse del juego terapéutico de curar males y practicar otro juego que consiste en aprehender *las nociones del sano entendimiento* o, en otras palabras, desarrollar la actividad de describir el funcionamiento de un entendimiento sano, de un uso del lenguaje feliz.

Tampoco conviene olvidar lo que, según escribió Wittgenstein en otro lugar pero en la misma época, convierte a una persona que cultiva la filosofía en un filósofo y que expresó tal que así:

«455. (El filósofo no es ciudadano de una comunidad de pensamiento. Esto es lo que lo convierte en filósofo.)».²⁸⁶

O lo que es lo mismo: Ludwig Wittgenstein no es ni progresista ni reaccionario pues un filósofo no es *ciudadano de una comunidad de pensamiento*, de ninguna secta, de ningún organismo de dominación socio-política. Y no puede ser de otra manera pues su actividad, su vida necesita de la soledad, de la independencia, de la libertad y de la lucidez para poder ser llevada a la plenitud.

En este sentido, está claro el porqué los izquierdistas y los derechistas ignoran la filosofía de Wittgenstein: ambas comunidades no pueden usar su filosofía como propaganda.

Una vez concluida la parte teórica del capítulo, pasaré a describir y exponer algunas aplicaciones terapéuticas que se derivan del contenido de sus *Investigaciones Filosóficas*.

285 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 95.

286 En Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1997, p. 85.

Introducción a las aplicaciones terapéuticas del último Wittgenstein

Si nos dejamos inspirar por el espíritu de la última filosofía de Wittgenstein se puede describir el fenómeno del nihilismo contemporáneo como la ausencia de un juego de juegos, es decir, como la falta de una trama o relato común o comunitario –antes ofrecido por la religión– que compartirían los miembros de una sociedad y que daría sentido, no sólo a su vida en común, sino a sus vidas individualmente.

Esta carencia daría pie a que dichas personas se formularan, como reacción a ese fenómeno, las angustiosas preguntas existenciales ¿a qué jugamos? O ¿para qué jugamos?

Esta ausencia es vivida como una situación, desde un punto de vista existencial humano –pues sólo los seres humanos nos podemos hacer ese tipo de preguntas–, terrible y lamentable por las personas que la padecen pues sin ese sentido de la vida, sin ese juego de juegos se enfrentan inermes, por una parte, a la devastación y arrasamiento culturales promovida por el sistema de instituciones de dominación (por emplear una expresión chomskyana) –y asumida dócilmente por la población general nihilizada, el gran rebaño de ovejas de la *granja*– y, por otra parte, al eterno retorno del dolor y sufrimiento que golpea a los seres humanos simplemente por el hecho de existir.

En primer lugar, ofreceremos en las aplicaciones de este último capítulo una descripción de una de las causas principales del nihilismo, ya anunciado por el filósofo Nietzsche, según nuestro autor.

En segundo lugar, describiremos una de sus consecuencias: el egocentrismo, o el individualismo egoísta y cruel – puro darwinismo social– que se propone y socializa como estrategia existencial para los miembros de la sociedad occidental y la manera wittgensteiniana de disolverlo.

En tercer lugar, se describirá la alternativa taoísta crítica wittgensteiniana.

Resumiendo lo visto hasta aquí, y como fundamento de lo que sigue, se puede decir que podemos afirmar que el último Wittgenstein cuando juega filosófica y terapéuticamente a mostrar jugadas alternativas a las supuestas jugadas necesarias pretende destruir, comprendiendo que lo que se creía necesario es sólo arbitrario, aquello que nos impide la paz interior en algún asunto y, por extensión, en nuestra vida.

Esta comprensión no la produce la terapia en el lector-paciente sino que la terapia induce a ésta, en la medida de lo posible, analizando las expresiones lingüísticas que empleaba una persona y que le llevaba a creer necesaria una red de prejuicios *in se* arbitrarios.

Para acabar, gracias a la filosofía del segundo Wittgenstein estamos prevenidos de dos tendencias humanas:

1ª- que el propio uso del lenguaje crea una apariencia, un mundo, una ideología que suplanta la realidad interior y exterior al sujeto –ese uso accidentalmente estrecha el margen de maniobra, la distancia (conceptos ya comentados) que re-abre la filosofía terapéutica–;

2ª- que la filosofía, en general y la suya en particular, es un juego lingüístico, un modo de vida que trata de retornar paradójicamente al ser humano a esa realidad –retorno centrípeto y centrífugo místicos– mostrando la arbitrariedad de *sus* representaciones del mundo y de *todas* las representaciones o figuras que traten de eclipsarla patológicamente.

Aplicación terapéutica I: El crepúsculo de los (falsos) ídolos (científico-tecnocráticos)

Esta primera aplicación terapéutica, que afecta a varios asuntos, se desprende directamente de la filosofía desarrollada por Ludwig Wittgenstein en su obra *Investigaciones Filosóficas* y consiste, básicamente, en relativizar, limitar, contener los ideales o ídolos que propone el juego lingüístico científico.

Este juego, según el pensar del Wittgenstein II, como ya se mencionó, había colonizado, con la brutalidad propia de todo imperialismo, regiones y territorios del ser que no le pertenecían provocando una devastación cultural sin precedentes que se vio reforzada por la capacidad de fascinación, transformación y dominación que tiene su creación más monstruosa: la tecnología –o, como la llama también nuestro autor, una vez que ésta es aplicada a las relaciones de producción económica, la *industria*–.

Esta creación monstruosa, según nuestro autor, se usa como medio para el dominio militar de unas naciones sobre otras originando una frágil y angustiosa *pax romana* porque, sobre el horizonte de la existencia de la humanidad, se cierne, cual tormenta maligna definitiva, el apocalipsis de una hecatombe nuclear.

Pero, más allá de la devastación cultural provocada por la mencionada colonización imperialista de la ciencia y la tecnología, que deviene porque ambas son usadas como medios para la dominación mundial por la clase dirigente, desde un punto de vista filosófico cabe preguntarse, como hizo el último Wittgenstein, lo siguiente: ¿son absolutos los ideales de la ciencia? ¿son dioses sus ídolos?

En mi opinión, el conjunto de respuestas que ofrece nuestro pensador en sus *Investigaciones Filosóficas* a estas cuestiones, tras la aplicación de su método analítico-terapéutico, señala el *crepúsculo* de tales ídolos científicos y, por tanto, que la filosofía a partir de Wittgenstein ya no tiene excusas para dejarse fascinar y rendir culto al dispositivo científico-tecnológico.

De hecho, el hechizo científico había sido tan intenso, que incluso sedujo a Russell del tal manera que quiso transformar la filosofía en lógica esto es, en una suerte de trasunto del juego lingüístico científico que incluso se atrevía a fundamentar aquello que no necesita fundamento como, por ejemplo, y ya se describió sobre este asunto en el *Capítulo II*, la matemática.

A continuación pasaré revista a algunos de los falsos ídolos científicos –cuya aplicación no pertinente e indiscriminada a todas las esferas del ser, produce la metafísica²⁸⁷, la ideología o la pseudorreligión– y describiré muy sucintamente los argumentos que Wittgenstein emplea para deshabilitar su pretendida omnipresencia y omnipotencia.

Estos son los ídolos:

α– El ídolo o ideal de la exactitud: nuestro pensador analiza este ídolo y concluye que la exactitud no es un resultado sino una exigencia y, por esto mismo, una expectativa que ciertos jugadores eligen seguir, entre otras *exactitudes* posibles y que pueden estar ya establecidas en la cultura o que pueden ser de nuevo cuño es decir, diseñadas artificialmente.

En efecto, la exactitud es la exigencia del análisis científico-lógico que se postula y *sacraliza* como

287 En otro lugar de su obra, nuestro pensador define genialmente la metafísica en su significación insana así: «458. Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales. Lo esencial de la metafísica: el hecho de que borra la diferencia entre investigaciones fácticas y conceptuales». En Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1997, p. 85.

la manera de observar y describir universal y absolutamente la realidad —descripción total que se logrará con el tiempo, según la fe profesada incluso por Russell y que rechaza Wittgenstein porque, repetimos, para nuestro autor eso no es un resultado sino una exigencia— como la única *modelación* intelectual legítima y válida en toda situación y circunstancia, en toda jugada lingüística cuando, lo justo, es admitir diferentes estándares de exactitud según el juego que se practique, según la finalidad que se persiga.

Veamos el siguiente párrafo de las *Investigaciones*, el 60, en el que el Wittgenstein II relativiza genial y mortalmente, este ídolo:

«60. Cuando digo: «Mi escoba está en el rincón» —¿es éste en realidad un enunciado sobre el palo y el cepillo de la escoba? En cualquier caso podría reemplazarse el enunciado por otro que diese la posición del palo y la posición el cepillo. Y este enunciado es ciertamente la forma más analizada del primero. —¿pero por qué llamo «más analizada»?— Bueno, si la escoba se encuentra allí, esto ciertamente quiere decir que tienen que estar allí el palo y el cepillo, y en determinada posición mutua; y esto estaba en cierto modo oculto al principio en el sentido de la oración y es *expresado* en la oración analizada. Así pues ¿quién dice que la escoba está en el rincón quiere decir: el palo está allí y también el cepillo, y el palo está encajado en el cepillo?—si le preguntáramos a alguien si quería decir eso, probablemente diría que él en modo alguno había pensado en el palo en particular ni en el cepillo en particular. Y ésa sería la respuesta *correcta*, pues él no quería hablar ni del palo en particular ni del cepillo en particular. Supón que en vez de «¡Tráeme la escoba!» le dijese a alguien: «¡Tráeme el palo y el cepillo que está encajado en él!».—¿No es la respuesta a eso: «¿Quieres la escoba? ¿Por qué lo expresas de manera tan rara?»?—¿Va a entender él mejor la oración más analizada?—Esa oración, podría decirse, efectúa lo mismo que la ordinaria, pero por un camino complicado».²⁸⁸

Parece evidente, leyendo este fragmento, que la eficacia en la exactitud científica que se presupone conseguir por medio del análisis científico-lógico no lo es tal en contextos no científicos que, dicho sea de paso, son la mayoría si contemplamos la amplitud de contextos que enmarcan la vida cotidiana de los seres humanos.²⁸⁹

Además, y por si fuera poco, ¿cuál es el criterio para definir tal exactitud? O, mejor: ¿hasta dónde debe analizarse eficazmente? ¿hasta dónde precisamos para que lo que se dice tenga significado y no lleve a malentendidos?

Siguiendo el filosofar wittgensteiniano de esta época, este fragmento ofrece ejemplos cuyo contraste muestra terapéuticamente que *la* exactitud científica no es necesaria es decir, que sólo es eficaz en contextos apropiados o, en otras palabras, que es una manera de jugar eficaz relativa.

Tampoco podría ser de otra manera, si se piensa bien pues, como sucede con otros términos o conceptos, no existe una sustancia común en los usos lingüísticos del término o concepto *exactitud* aprehensible intelectualmente a partir de la cual se pueda establecer un uso necesario sino que, a lo sumo, como vimos que escribía nuestro pensador, se pueden establecer *parecidos de familia* entre tales usos.

Así, de la misma manera que no hay una definición necesaria de juego tampoco la hay de exactitud sino que *cada juego establece implícita o explícitamente a que escala de precisión se juega*.

288 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 81-83.

289 En otro lugar, y también en esta última época, encontramos otro párrafo genial que pone en duda que la exactitud científico-lógica sea necesaria en todo contextos; el párrafo reza así: «392. 'Montón de arena' es un concepto sin límites precisos —pero, ¿por qué no se emplea en su lugar uno con límites precisos? —¿Radica la razón de ello en la naturaleza del montón? ¿Qué fenómeno es éste cuya naturaleza es decisiva para nuestro concepto? ». En Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1997, p. 73.

Esto implica que cada juego lingüístico se *mueve* en una ontología precisa y en una precisa ontología: en *su* mundo.

En conclusión: que el ídolo de *la* exactitud es sólo una divinidad menor, con poderes, por así decirlo, muy restringidos como los de Prometeo.

β– El ídolo de la fundamentación: como es sabido, la ciencia y la lógica analizan otros juegos – como la matemática, la estética, la psicología, la historia etc.– para *fundamentarlos*, como si necesitarán su aprobación, su validez, su consentimiento.

Parecería como si la ausencia de fundamento teológico en las diferentes actividades y juegos del ser humano quisiera ser llenado por el fundamento científico que fungiría como garantía.

Ya comentamos en el precedente *Capítulo II* de esta investigación, como la fundamentación lógica de las matemáticas intentaba garantizar que ésta no era un juego erróneo y la opinión de Wittgenstein al respecto, que se mantiene inalterada también en su última época, que consiste en valorar tal intento como inútil y absurdo pues las matemáticas ya funcionan bien y todo intento de fundamentación puede incluso conducir a malentendidos que entorpezcan su marcha.

En general, la pretendida fundamentación científica es absurda puesto que, siguiendo el filosofar del segundo Wittgenstein, los juegos lingüísticos que pretende modelar y fundamentar matemáticamente están fundamentados en y por la cultura donde nacieron y se desarrollan esto es, en el estilo de vida o civilización en el que se cultivan.

O, lo que es lo mismo, que no existe una fundamentación necesaria sino relativa, cultural.

γ– El ídolo de la reglamentación: el nuevo orden que implementa el análisis y la posterior fundamentación científico-lógicos sobre otros juegos lingüísticos implica una reglamentación esto es, una determinada forma de relacionar los elementos de manera que toda jugada del juego pretendidamente fundamentado se pueda reducir a una operación, a un cálculo reglamentado y reglamentario axiomatizado.

Este mecanismo de la reglamentación oculta, la ya conocida desde Aristóteles, autorreferencialidad de los axiomas o, según el pensar de Wittgenstein, la relatividad, la arbitrariedad de su elección.

Pero, más allá de esta realidad, nuestro autor se pregunta: ¿qué es seguir una regla? ¿es seguir un proceso mental?

Ahora pasaremos a describir la respuestas que el Wittgenstein II dio a estas cuestiones.

Según el pensador vienés, seguir una regla –asunto del cual ya se comentó algo más arriba– está en la base de toda actividad humana y forma parte de su naturaleza pedagógica –es decir, de su capacidad de enseñarse y aprenderse– el ser eminentemente práctica y, muy excepcionalmente, teórica.

Por eso describe seguir una regla así:

«206. Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a

ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera* a la orden y al adiestramiento? ¿quién está en lo correcto?

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencias por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño». ²⁹⁰

Y en otros lugares, pero en esta misma segunda época, escribe que:

«318. No puedo describir la forma (en general) en que ha de usarse una regla como no sea *enseñando, entrenando* en el uso de una regla». ²⁹¹

«28. ¿Qué es “aprender una regla”? —*Esto*. ¿Qué es “cometer un error al aplicarla”? —*Esto*. Y lo que se señala es algo indeterminado. 29. La práctica de una regla muestra también qué es un error en su utilización». ²⁹²

O, en otras palabras: la enseñanza y aprendizaje (la acción y su imitación, ordenar y obedecer) de una actividad humana exige, a su vez, el dominio de complejas actividades y técnicas, integradas en el *modo de actuar humano común*, que no puede ahorrarse acudiendo a definiciones y explicaciones esto es, a reglamentaciones científicas que en este sentido sólo son adornos gramaticales.

Por si fuera poco, va incluida en la cita, el aviso de la dificultad de la interpretación de la regla que consiste en que, por un lado, no sólo su interpretación no es unívoca esto es, que se puede obedecer de modo diverso a una orden, a una regla sino que, por otro lado, tampoco hay un criterio universalmente válido y verificable para distinguir un correcto seguimiento de otro incorrecto ya que ese *sistema de referencias por medio del cual interpretamos* no deja de ser el implícito *modo de actuar humano común*.

Veamos, a este respecto, el siguiente pasaje de su obra *Zettel* en el que muestra, comparando juegos diversos, lo relativo que es el criterio de corrección según sea el juego; el pasaje dice así:

«320. ¿Por qué no llamo a las reglas de cocina arbitrarias, y por qué estoy tentado a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque 'cocinar' se define por un propósito, en tanto que 'hablar' no. A esto obedece que el uso del lenguaje sea autónomo, en cierto sentido en que no pueden serlo cocinar y lavar. Quien se guía, cuando cocina, por reglas distintas de las correctas, cocina mal; pero quien se guía por reglas distintas de las que son propias del ajedrez, juega *un juego diferente*; y quien se guía por reglas gramaticales distintas de tales o cuales, no por eso dice algo incorrecto, sino que habla de otra cosa». ²⁹³

Así pues, según la filosofía del último Wittgenstein seguir una regla no se hace por intuición, ni interpretando una proposición (o analizándola), ni causalmente ni por medio de justificaciones o

²⁹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 205.

²⁹¹ En Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1997, p. 62

²⁹² En Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 6c.

²⁹³ En Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1997, p. 62.

razones. Y tampoco hay un criterio universal y necesario para juzgar la corrección e incorrección en la práctica de un juego, en el seguimiento de las reglas.

Por tanto, el filósofo Wittgenstein rebaja el metafísico intelectualismo que rodeaba este asunto adoptando un conductismo razonable que le lleva a considerar la reglamentación científica de otros juegos y/o actividades como una burda simplificación de los auténticos o prácticos aprendizajes y enseñanzas técnicas, sean éstas las que sean, pues una reglamentación de ese tipo no deja de ser un adorno gramatical, una expresión lingüística superficial muy cercana, metafóricamente hablando, a una onomatopeya.

Por eso escribe en un momento dado que:

«221. Mi expresión simbólica era realmente una descripción mitológica del uso de una regla».²⁹⁴

Y es que toda traducción reglamentaria científico-lógica de actividades humanas, dada su complejidad, no es más que una gran traición a esas realidades que intentan describir o explicar.

O, usando una famosa analogía del filósofo Platón, no es más que la copia de la copia de lo real.

En mi opinión, según lo escrito en esta aplicación, se puede hacer la siguiente observación sobre el filosofar terapéutico wittgensteiniano de esta época: nuestro autor es plenamente consciente de los límites de su logoterapia filosófica, y de las demás, a la hora, no sólo de establecer métodos analítico-terapéuticos, que contienen reglas y técnicas, positivos sino también a la hora de garantizar que el éxito del propio tratamiento a pesar de que haya una buena predisposición para el mismo.

En efecto, la terapéutica puede ser mal interpretada y usada porque su expresión lingüística escrita no deja de ser una traducción grosera de lo que nuestro autor experimentó realmente.

De aquí que su filosofía no sea positiva o de contenidos sino, como ya se comentó, una actividad que tiene la finalidad curativa de *purificar* el pensamiento para que la persona pueda vivir auténticamente en comunión mística con el misterio que no se reduce a teología alguna.

δ– El ídolo del mentalismo: el Wittgenstein II, en coherencia con los planteamientos expresados en su obra *Los cuadernos azul y marrón*, entre los cuales se halla la idea de que pensar es operar con signos y, preponderantemente con signos lingüísticos, realiza en las *Investigaciones Filosóficas* una completa, profunda, genial y singular indagación filosófica sobre la semántica de los signos lingüísticos que, metafóricamente hablando, es el *material* con el que se construyen *mundos*.

Una de las grandes conclusiones, que nuestro filósofo establece sobre la marcha durante su indagación, es que el significado no es un acto, proceso o vivencia *mental* sino el uso, el empleo o aplicación de las palabras mismas. Veamos un fragmento de muestra que dice así:

«339. Pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar, algo así como el Maligno tomó la sombra de Schlemiel del suelo.—¿Pero cómo: «no es un proceso incorpóreo»? ¿Es que conozco procesos incorpóreos, pero el pensar no es uno de ellos? No;

²⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 213.

me ayudé de la expresión «proceso incorpóreo» en mi perplejidad cuando quería explicar el significado de la palabra «pensar» de manera primitiva (...) Un modo de expresión inapropiado es un medio seguro de quedar atascado en una confusión. Echa, por así decir, el cerrojo de salida».²⁹⁵

Tal conclusión, que el *pensar* –el pensamiento o lo mental– no da sentido al habla y que no es abstraíble del hablar, es consistente a su vez, con lo defendido en *Los cuadernos azul y marrón* cuando en esta obra niega que las palabras, su uso significativo en los juegos lingüísticos, denoten mecanismos u ontologías mentales, tal y como vimos en el *Capítulo II* de esta tesis o, en otras palabras, que el *mentalismo* es falso.

Por tanto, si el significado de los signos lingüísticos es su uso entonces cada juego del lenguaje tiene su uso particular que, a su vez, tampoco tiene como referencia necesaria ninguna ontología mental universal pues, en cierto sentido, cada juego lingüístico expresa *su* ontología, su modo de ordenar el mundo en el mismo uso de sus signos lingüísticos.

Tal fenómeno pasa desapercibido por su cotidianidad y no porque sea profundo, claro.

Pues bien, la ciencia y la lógica defienden explícita o implícitamente el mentalismo por que toda labor científico-lógica –dedicada a analizar y simbolizar con exactitud, a fundamentar el juego que esos símbolos expresan en su uso reglamentado y reglamentario, reglamentación a poder ser axiomatizada– parece destinada a captar, abstraer, *separar* la ontología mental universal u objetiva de la realidad concreta que daría pleno significado y verdad a sus proposiciones más teóricas que, a su vez, explican o describen las empíricas.

Pero siendo el mentalismo falso, cayendo este ídolo, no queda más que aceptar que el juego lingüístico científico no es necesario, pues no debe su necesidad a ser expresión exacta y reglamentada que tenga su fundamento en esa supuesta ontología mental universal u objetiva, sino que se trata de juego útil en contextos apropiados y pertinentes.

ε–El ídolo del progreso: En la ciencia también se rinde culto al ídolo del progreso. Veamos a este respecto lo que escribe Ludwig Wittgenstein en 1947:

«[318] La visión apocalíptica del mundo es, en verdad, que las cosas *no* se repiten. Por ejemplo, no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o de deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es de ningún modo evidente que no sea así. (...)»

[364] Podría ser que la ciencia y la industria, junto con su progreso, fueran lo más duradero del mundo actual. Que toda presunción de un derrumbe de la ciencia y la industria sea por ahora y a *largo* plazo un mero sueño; y que tras infinitas calamidades la ciencia y la industria unifiquen el mundo, con ello me refiero a que lo resuman en *uno*, en el que, desde luego, vivirá cualquier cosa antes que la paz. Pues la ciencia y la industria deciden las guerras, o así lo parece».²⁹⁶

Como puede leerse en estos fragmentos, forma parte del juego o actividad lingüístico científico-lógico no sólo apropiarse del espacio sino también del tiempo.

Me explico: no sólo el dispositivo tecno-científico- militar decide la geopolítica mundial (porque *deciden las guerras*), además de mantener en la cúspide de la jerarquía a la clase dirigente mundial

²⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 265.

²⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 120.

de cada nación —el espacio político y social, en suma—, sino que también impone una manera alienante de vivir la existencia humana basada en *trabajar* para materializar una utopía tecnocrática futura, sin atender al tiempo presente que es menospreciado como momento negativo del gran futuro, y sin conservar lo bueno del pasado porque nada del patrimonio de la humanidad merece ser repetido salvo para su uso turístico.

Y todo bajo el precio de la amenaza del apocalipsis nuclear, la *trampa* que persigue inadvertidamente el *progreso*.

Por último decir que, en la medida que tales ídolos sean trascendido filosófico-terapéuticamente, las inquietudes que deriven de su culto científico-lógico podrán ser eliminadas.

Aplicación terapéutica II: Paliativos wittgensteinianos tras la catástrofe

Antes de tratar de abordar este asunto usando la filosofía del segundo Wittgenstein, me parece conveniente decir que en la filosofía india, en general y como es archiconocido²⁹⁷, se hace una distinción intrasubjetiva entre *ego* y *atman*, entre la personalidad y el ser o *sí mismo*. Esta distinción es la base del mecanismo que posibilita la felicidad y consiste en trascender esa instancia llamada *ego* en favor del *atman*.

Esta trascendencia significa poder desactivar la dominación ególatra o narcisista sobre la vida del individuo para que en su lugar sea el *atman* el que se ocupe de pilotar armoniosamente los pensamientos y la praxis de la persona.

Como ya se analizó y describió, en la psicología de Freud el fin es otro que no la felicidad de la persona. Y esto porque el *ego* o *yo* se encuentra, como es sabido, entre la Caribdis del *superyó*, que representa las exigencias familiares y sociales que interiorizamos durante el proceso de socialización, y la Escila del *ello* o el inconsciente que representan los deseos instintivos que exigen satisfacción inmediata.

El psicoanálisis, como es conocido, se conformaría con fortalecer el *ego* relativizando las demandas del *superyó* y sublimando la energía instintiva hacia actividades superiores que buscarían una satisfacción placentera de manera socialmente aceptada y/o reconocida. Ni que decir tiene que esta heteronomía conduce a no poca alienación de la persona.

Creo que es indudable que Ludwig Wittgenstein conocía ambos planteamientos. El primero vía Schopenhauer y el segundo por lectura directa de la obra de Freud, como ya se comentó en anteriores capítulos.

También es sabido que nuestro autor eligió la mística como modo de vida para trascender su *ego*, como camino para independizarse en la medida de lo posible de la tiranía de los deseos y de los ideales perturbadores.

Este modo de vida místico implicaba, por una lado, entregarse a una especie de sacerdocio filosófico –análogo al sacerdocio artístico de poetas como Rainer Maria Rilke–, esto es, una dedicación sagrada y sacrificada a su trabajo intelectual y, por otro lado, concebir la filosofía como una suerte de terapia, como un tratamiento contra los prejuicios nocivos que impedían la autocompresión y, por tanto, la paz interior.

Wittgenstein sabía que la actividad cultural humana que durante milenios se había ocupado de tratar y superar el sufrimiento de forma colectiva e individual era la religión.

Pero ni el ateo ni el agnóstico pueden usar esa terapia religiosa para mitigar su sufrimiento porque no creen en su fundamento.

Sin embargo, a ambos les queda la esperanza de practicar la filosofía como modo de vida para superar el sufrimiento entendido como una amplificación innecesaria o arbitraria del dolor existencial (físico y psíquico) causado por una interpretación no inteligente de éste.

Wittgenstein ofreció, por tanto, una filosofía terapéutica que ni podía simular –pues no tiene sus fundamentos– ni sustituir la potencia –pues es elitista– de la terapia religiosa pero sí, en cambio, preparar el terreno para la obtención de la paz interior.

297 Una obra útil para introducirse en este asunto es la del pensador Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, Trotta, 1997.

Llegados a este punto podemos preguntar ¿qué era el ego para Wittgenstein? ¿Cuál es su origen o cómo se forma?

Aunque no tematizó explícitamente este asunto, puede inducirse de su filosofía de la segunda época qué concepción mantuvo sobre tal implícitamente.

Verosímilmente pudo concebir el ego como una sustancialización accidental o *colateral* –y/o *metafísicación* voluntaria o perseguida análoga– a lo ocurrido con los conceptos de Dios, Idea o Razón acaecidas en diferentes ideologías.

Ya comentamos en el *Capítulo I* de esta investigación que el filósofo Ernst Tugendhat, conocedor de la filosofía de nuestro autor, define la egocentricidad como un darse demasiada importancia a sí mismo que surge como efecto de la socialización lingüística del individuo.

Esto significa, que según Tugendhat, el origen de esta hipertrofia egocéntrica estaría en el uso del lenguaje proposicional que efectúan los seres humanos para comunicarse pues implica su uso implica la existencia del “yo”.

Además el filósofo checo alega que la búsqueda de reconocimiento social a través de la práctica de diferentes actividades por parte de las personas reifica definitivamente sus egos y, por tanto, desboca su egocentricidad.

Como es sabido, Tugendhat también propone una mística para superar la egocentricidad así como para evitar el sufrimiento que padece la persona que vive de manera egocéntrica.

En mi opinión, esta concepción aunque útil intuyo que es incompleta pues el planteamiento del Wittgenstein II no es usado en todo su potencial. Trataré de argumentar esto último.

Es cierto que el lenguaje no sólo presupone adoptar una ontología sino que su desarrollo conlleva percibir y pensar ontológicamente y, a veces, a reificar abusiva y fatalmente ciertos fenómenos.

Según el segundo Wittgenstein cada cultura, cada modo de vida estaba íntimamente ligado al lenguaje, a sus juegos por lo que todo miembro de una sociedad era *amaestrado* para no sólo interpretar bajo ciertas perspectivas lingüístico-ontológicas la realidad sino para practicar diferentes roles sociales cada uno de los cuales lleva asociados la práctica de diferentes juegos que, a su vez, integra toda una gama de jugadas.

Pues bien, no únicamente el uso del lenguaje proposicional lingüístico es el que fomenta la egocentricidad en conjunción con el prurito del reconocimiento social, tal y como sostiene Tugendhat, sino que también la propia práctica de los diferentes juegos lleva de suyo asociados los antemencionados roles que debe practicar todo miembro que pertenece a una sociedad.

Lo que quiero decir es, siguiendo y extrapolando la filosofía del segundo Wittgenstein, que la práctica de juegos produce y exige la existencia de un *jugador autoconsciente*.

Así, mentir, bromear, simular, comer, cazar, dibujar, bailar son juegos cuyas jugadas exigen la existencia de jugadores autoconscientes. Esos jugadores practican jugadas convenientes y propias de los roles sociales que tiene asociados según su estatus social que poseen en las variopintas situaciones existenciales que va afrontando.

Así, un jugador consciente de ser jugador no escribe una carta con la misma complicidad o intimidad a un amante de su pareja, a un amigo de un enemigo, a un compañero de trabajo vago, a su abuelo fallecido o al hombre de paja que ejerce de presidente de Nestlé.

Todos estos tipos de jugadas propios del juego de escribir una carta se adaptan a cada rol o personaje que el jugador representa en cada caso y que responde a expectativas específicas según su estatus en cada relación y situación.

Se podría objetar ahora que, más bien, la existencia de diferentes juegos y roles haría imposible unificar el sujeto, sustancializar al jugador autoconsciente. Entonces ¿qué posibilita la unificación del sujeto en un ego, en un jugador egocéntrico, una creación monstruosa que ahuyenta y sabotea el intento del jugador de jugar en paz?

En mi opinión, la causa estaría en que en Occidente la sociedad socializa e inculca practicar una estrategia egocéntrica, un pseudosentido de la vida a la hora de jugar los juegos propios que toda persona puede desarrollar a lo largo de su vida.

Esta estrategia general egocéntrica, este estilo de vida postulado por el darwinismo social –y potenciado por la crisis de las instituciones en las sociedades²⁹⁸– existente en las sociedades capitalistas – y que la Escuela de Frankfurt la denominó Razón Instrumental– significaría, en este contexto wittgensteiniano, concebir el mundo como un todo *disponible*²⁹⁹ y como un conjunto de medios cuya explotación y manipulación estaría legítimamente justificada si con ello se persigue el propio beneficio o satisfacción.

Así la estrategia general instrumental, el juego egocéntrico que envuelve el mundo, presupone y solidifica un sujeto-jugador egocéntrico –aunque existe la posibilidad de ser un jugador autoconsciente no egocéntrico– pues las estrategias particulares egocéntricas se fundamentan en el apriorismo que consiste en anteponer *los* propios intereses –*el darse excesiva importancia a uno mismo* de Tugendhat– en cualquier contexto-actividad-juego de manera indiscriminada, tal y como los países de Norte actúan en su política exterior con los países del Sur, por ejemplo.

Además, a medida que la persona poseída por esta ideología y/o estrategia instrumentalizadora va practicando sus jugadas –siempre bajo la visión del mundo como un conjunto de *recursos* humanos y no humanos *disponibles y consumibles* por medio de la astucia y el engaño–, ésta experimenta la sensación de control sobre esa realidad que trata de controlar.

Pues bien, a partir de esa sensación de control se origina la dualidad, aparentemente irreconciliable, entre el controlador y la cosa controlada que, como descubrieron entre otros estoicos Epicteto, es el origen del sufrimiento egocéntrico pues muchas veces, en vez de intentar trascender ese tipo de relación con la realidad –entendida tanto en su aspecto interior o personal como exterior o extrapersonal– sucede que tal persona trata de aumentar la energía en su praxis controladora hasta convertirla en tiranía o dominación violenta aumentando exponencialmente la generación del sufrimiento propio y ajeno.

En este sentido, tanto el ascetismo extremo como la tiranía política reproducen este esquema de pensamiento y praxis basada en la táctica de considerar que la felicidad o paz espiritual es el

298 Esta exageración del subjetivismo como reacción a la crisis institucional en la sociedad occidental lo explica el pensador Arnold Gehlen en su obra *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 1993, capítulo 5.

299 La visión del mundo como disponibilidad está lúcidamente desarrollada por el pensador Arnold Gehlen en su obra *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 1993, capítulo 2; también está presente en la analítica existencial del “ser ahí” del filósofo Heidegger expresada como “ser a la mano” en su obra *Ser y Tiempo*, como es sabido.

resultado del sometimiento despiadado del entorno.

Tras lo dicho puede definirse el ego, y su influencia egocéntrica, como una sustancialización – genealógicamente colateral o accidental, aunque actualmente la cultura que se globaliza desde Occidente inculca y promueve esta perversión de la vida psíquica– fruto de cultivar la estrategia general de la *Razón Instrumental* en ámbitos, situaciones, contextos, actividades o juegos que no le son propios, que no son convenientes originando con ello un gigantesco sufrimiento humano evitable que, o bien puede servir para superar tal tendencia, o bien sirve para reforzarla catastróficamente.

A continuación ofrezco un ejemplo, recogido de la filosofía wittgensteiniana, de este abuso en el uso de la estrategia egocéntrica-instrumental:

la creencia en las teorías éticas análogas a las teorías científicas como producto de una pseudoaplicación del método científico en un ámbito, el de la moral, que no le es propio porque tal ámbito es un juego diferente al juego científico. Este error fue analizado en el *Capítulo I* de esta investigación pero no bajo la perspectiva del segundo Wittgenstein que aquí se trata de aplicar.

Tal confusión, en nada inocente, permite la existencia de la propaganda, de la publicidad, de la demagogia, del terrorismo, del integrismo etc. pues todos estos fenómenos se basan en el juego de concebir el mundo como algo controlable por medio de la aplicación y desarrollo de jugadas tecnológicas antropocéntricas, de violencia egocéntricas, de procedimientos calculados diabólicos o maquiavélicos.

Una advertencia antes de concluir esta aplicación: quizá la supervivencia de nuestra especie, esa necesidad biológica, implicara la creación de un ego, una instancia reactiva, defensiva cuya función sería apropiarse del mundo –de algunos de sus elementos como recursos– para asegurar dicha supervivencia, de ahí que antes escribiera que genealógicamente la formación del ego fuera accidental o colateral.

Pero una vez conseguida tal finalidad desde hace milenios –la agricultura y la ganadería ya se practicaba en el Neolítico, por lo menos– ¿por qué seguir practicando, y encima a gran escala e indiscriminadamente, tal estrategia que ha devenido no pocas veces genocida?. El filósofo Herbert Marcuse, como es sabido, ya se planteaba esta cuestión en su obra *Eros y civilización*.

Con esto no queremos simplificar la etiología de la maldad humana bajo la descripción de este mecanismo egocéntrico, o narcisista sádico, pero sí señalar que éste es una causa principal, a nuestro parecer, del sufrimiento humano generado por una interpretación errónea de la vida en el planeta Tierra.

En conclusión se puede decir que el último Wittgenstein, como siempre, usa la terapéutica filosófica negativamente esto es, como herramienta para desembarazarnos de la metafísica, de la ideología pseudonecesaria, del uso de las expresiones lingüísticas erróneas que fomentan y cristalizan el egocentrismo, fenómeno humano que impediría que el *destino*, que la felicidad que el *tao poseyera* a sus cultivadores.

Dejarse poseer por lo bueno, lo absoluto sería análogo a lo que ocurre con el sueño: mientras nosotros hoy en día decimos que *tenemos* sueño, un griego antiguo decía que el sueño le *poseía*. Pues bien, la terapéutica de Wittgenstein se usaría para eliminar lo que evita –en esta aplicación en particular: la actividad egocéntrica, su pensar y actuar neurótico y paranoico– dejarse poseer por el sueño –lo absoluto, el *tao* analogamente– y beneficiarse del sosiego que otorga.

El taoísmo de Wittgenstein

Esta última aplicación terapéutica de la filosofía del segundo Wittgenstein que me propongo describir, que ni agota ni limita ulteriores y alternativos desarrollos de la misma en éste u otros aspectos, sería el sumatorio de la mayoría de las aplicaciones terapéuticas detalladas en esta investigación.

O, en otras palabras, esta aplicación terapéutica trataría resumir en un *estilo* de juego total las anteriores y diferentes jugadas terapéuticas.

A ese estilo de juego total, que no es un sentido de la vida sino una actitud y un modo de superar vicisitudes, lo he denominado taoísmo crítico-lingüístico para diferenciarlo de lo que se entiende por taoísmo tradicional –y que aparece expuesto en la obra *El libro del Tao* cuyo legendario autor fue el pensador Lao Zi– o de las últimas actualizaciones contemporáneas realizada, en este caso, por el mencionado filósofo checo Ernst Tugendhat en su obra, ya citada, *Egocentricidad y mística*.

Para empezar, como sostiene el propio Tugendhat:

«Tanto el taoísmo como el budismo son místicas. En uno y otro se espera alcanzar la paz espiritual, distanciándose de la propia voluntad».³⁰⁰

Esta categorización del taoísmo, y por extensión del budismo, como mística concuerda con la espiritualidad de Ludwig Wittgenstein que, como ya mencionamos, es considerado como una suerte de místico religioso agnóstico cuya naturaleza espiritual genial necesita trascender su voluntad egocéntrica *sumergiéndose* en la inmensidad *oceánica*, por usar un término caro al pensador Sigmund Freud.

Una inmensidad oceánica que, como escribimos, no ahoga a Wittgenstein sino que lo eleva hacia esa visión *sub specie aeternitatis* en la que siente esa paz espiritual anhelada.

Al devenir de esa totalidad o inmensidad oceánica, expresión temporal de esa eternidad a la que se accede espiritualmente, se la puede denominar *tao* o *dao*.

Pero el *dao* no se puede nombrar, ni pensar, ni modelar sino que se *muestra* en ese devenir natural no egocéntrico de los entes mundanales.

El conocido dicho: *Dejar ser al ser* –que diría el filósofo Martin Heidegger– expresaría la actitud respetuosa que se exige para no violentar, no experimentar, no transformar ese devenir si se quiere contemplar y dejarse poseer por el *dao*.

Esto queda expresado en el siguiente texto:

«XLV (I) El *dao* que puede expresarse con palabras, no es el *dao* permanente. El nombre que puede ser nombrado, no es el nombre permanente. Lo que no tienen nombre es el principio de todos los seres. Lo que no tienen nombre es la madre de todas las cosas. La permanente ausencia de deseos permite contemplar su esencia escondida; la constante presencia del deseo lleva a contemplar sus

300 Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 147.

manifestaciones. Ambos tienen el mismo origen, con nombres diferentes designan una misma realidad. El profundo misterio, es la llave de las transformaciones de los seres».³⁰¹

En este sentido, es absurdo estudiar, tratar, experimentar, modelar matemáticamente ese *dao* trascendente a cualquier representación lógico-lingüística. Se trata de un misterio inefable, de una oscuridad que resplandece sólo si la actitud adecuada modula la sensibilidad del sujeto místico para tal efecto.

Ahora bien, con la denominación de taoísmo crítico-lingüístico también hago referencia a que se trata de un quéhacer logoterapéutico y, por tanto, se constata la paradoja de que se usa este juego lingüístico para curar los daños colaterales de vivir jugando lingüísticamente.

Y todo ello porque la conciencia lingüística humana es, metafóricamente hablando, una Penélope que teje y desteje redes simbólico-lingüísticas que envuelven, eclipsan y distorsionan la realidad, la totalidad oceánica según sean nuestras ilusiones, proyectos, deseos e intereses.

Pero más allá de la paradoja, que nos avisa de que estamos aproximándonos a los límites del lenguaje, se puede decir que el *pathos* místico-filosófico encuentra una salida al laberinto lingüístico gracias a que el cultivo de la filosofía terapéutica del Wittgenstein II puede dar cierta lucidez a la hora de usar el lenguaje, lucidez consistente en no perder de vista el *tao* es decir, en no caer en la tentación de racionalizar, de explicar, de olvidar el misterio.

Para dicho cultivo es fundamental poner en práctica las virtudes, los hábitos que ya nombramos más arriba y que se le atribuyen a nuestro autor durante toda su obra y su vida como son, entre otras, la autonomía, la independencia, la honestidad, el criterio propio y crítico.

De aquí que Wittgenstein escribiera en este sentido, por ejemplo, lo siguiente en 1942:

«[227] ¡No te dejes llevar por el ejemplo de otros, sino por la naturaleza!».³⁰²

Pero sin duda, la condición de posibilidad de tales atributos es la soledad, entendida en sentido rilkeano —expresado en *Cartas a un joven poeta*—, pues sólo a partir de ésta es posible no sólo distanciarse del mundo, del lenguaje sino también de escuchar la propia voz una vez aniquilado el ruido, la apariencia que impedía formar libremente parte del *dao*.

301 Lao Zi, *El libro del Tao*, Madrid, Alfaguara, 1993 p. 91.

302 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 2004, p. 90.

Bibliografía Básica:

Ludwig Wittgenstein:

- *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2003.
- *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999.
- *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.
- *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976.
- *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989.
- *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992.
- *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
- *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992.
- *Movimientos del pensar*, Madrid, Pre-Textos, 2005.
- *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, 1997.
- *Lecciones de filosofía de la psicología 1946-1947*, Madrid, Alianza, 2004.
- *Zettel*. México, UNAM, 1997.
- *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*, Madrid, Tecnos, 2002.
- *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* (volumen II), Madrid, Tecnos, 1996.
- *Observaciones sobre los colores*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Diarios secretos*, Madrid, Alianza, 2000.

Bibliografía secundaria:

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 2002.
- Félix de Azúa, *Autobiografía sin vida*, Barcelona, Mondadori, 2010.
- Filón de Alejandría, *Los terapeutas. De vita contemplativa*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.
- Antonio Alegre, *La sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos, 1996.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2000.
- A. J. Ayer, *Wittgenstein*, Barcelona, Crítica, 1986.
- W. W. Bartley III, *Wittgenstein*, Madrid Cátedra, 1982.
- Wilhelm Baum, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2006.
- Albert Camus, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2001.
- Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Craft y Hustwit, *Últimas Conversaciones (Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma)*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978-1983.
- Giorgio Colli, *Sabiduría Griega III, Heráclito*, Madrid, Trotta, 2010.
- Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2005.
- K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975.
- Víctor Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2001.
- Arnold Gehlen, *Antropología Filosófica*, Barcelona, Paidós Básica, 1993.
- Justus Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, 1972.
- John M. Heaton, *Wittgenstein y el Psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.

- Inmanuel Kant, *Crítica a la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1998.
- Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Saul A. Kripke, *Wittgenstein a propósito de Reglas y Lenguaje Privado*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- Antonio Melero, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996,
- Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Anagrama, 2002.
- Ferrater Mora y otros, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Vilassar de Mar, Oigos-TAU, 1966.
- H. O. Mounce, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2001.
- Jesús Padilla Gálvez (de.), *Antropología de Wittgenstein*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2011.
- David Pears, *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- Platón, *Fedro*, Madrid, Alianza, 2007.
- Isidoro Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Isidoro Reguera, *Ludwig Wittgenstein, un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf, 2002.
- Bertrand Russell, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Alianza, 1982.
- Javier Sádaba, *Conocer a Wittgenstein*, Barcelona, Dopesa, 1980.
- Javier Sádaba, *Lenguaje, magia y metafísica (el otro Wittgenstein)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1984.
- Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2009.
- Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- Lev Tolstói, *El Evangelio abreviado*, Oviedo, KRK ediciones, 2006.
- Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- VV.AA., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, en *Esquema Biográfico* por Georg Henrik von Wright, Barcelona, Ediciones Oikos-Tau, 1966.
- VVAA, *Filosofía y Dolor*, Madrid, Tecnos, 2006.
- VVAA, *Historia de la Ética* (volumen 3), Barcelona, Crítica, 2000.
- VVAA, *Moore, Russell, Wittgenstein. Los orígenes de la filosofía analítica*, Madrid, Tecnos, 1976.
- VVAA, *Wittgenstein, 50 años después*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2002.
- VV.AA., *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 2000.
- Friedrich Waissman, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de cultura económica, 1973
- G. H. Von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Lao Zi, *El libro del Tao*, Madrid, Alfaguara, 1993.

